Volume 2, 2008
Numero 1-2 , Febbraio-Giugno

ISSN onpaper: 1971-9558
ISSN online: 1971-9450

Giornale di Psicologia

Journal of Psychology (Italy)

Editor: Felice Perussia

Giornale di Psicologia

2008, Volume 2, Numero 1-2

Giornale di Psicologia

Il Giornale di Psicologia pubblica una selezione di contributi scientifici in ambito psicologico, di standard elevato e di ampio interesse per ogni ricercatore, studioso o professionista nel settore, in campo sia accademico di base sia professionale applicato.

Il Giornale di Psicologia è una pubblicazione scientifica internazionale, di taglio europeo, che nasce da una filosofia che intende favorire la diffusione open-access della ricerca scientifica in psicologia, senza perseguire obiettivi di sfruttamento commerciale della disciplina stessa.

Il Giornale di Psicologia è aperto a tutti i settori della ricerca specialistica in psicologia, specie della psicologia generale, sociale e applicata ovvero della psicologia sperimentale, metodologica, clinica, dinamica, storica, epistemologica; così come alla ricerca su temi quali i test, la psicoterapia, la psicotecnica, il counseling, le scienze cognitive e più in particolare lo studio della personalità.

Il Giornale di Psicologia è un strumento di collaborazione internazionale, nel campo della psicologia.

Il Giornale di Psicologia crede profondamente nei principi etici della ricerca scientifica open-access.

Il Giornale di Psicologia viene pubblicato sia in formato cartaceo (ISSN 1971-9558), sia in formato elettronico (ISSN 1971-9450). Quest'ultimo è liberamente (e gratuitamente) accessibile da ogni studioso, ricercatore, studente o curioso o quant'altro di tutto il mondo.

Tutte le comunicazioni da e per il Giornale di Psicologia avvengono via internet ovvero via e-mail, a meno che non venga specificata la necessità di produrre materiali cartacei o dichiarazioni in copia ufficiale.

Per la proposta di articoli, occorre fare riferimento alle norme indicate nelle loro linee principali qui oltre e più estesamente sul sito internet.

Chiunque accede al Giornale di Psicologia si impegna automaticamente a leggere e quindi a conoscere, accettare e rispettare nel dettaglio tutte le caratteristiche del Giornale di Psicologia quali vengono descritte al sito ufficiale: http://giornaledipsicologia.it.

CON RIFERIMENTO ALLA LEGGE ITALIANA SULLA STAMPA:

Il Giornale di Psicologia è una pubblicazione quadrimestrale a carattere scientifico, iscritta al registro periodici del Tribunale di Milano (n.249; 16.4.2007).

Direttore Responsabile: Felice Perussia.

Il Giornale di Psicologia (ISSN 1971-9558) viene stampato in forma cartacea.

Il sito internet giornaledipsicologia.it ospita al suo interno l'edizione online (ISSN 1971-9450) del Giornale di Psicologia stesso.

La parte relativa al Giornale di Psicologia è solo quella contenuta nella sezione
http://giornaledipsicologia.it/gdp

Il resto del sito fornisce note di supporto scientifico e di inquadramento per il GdP, ma non ha carattere di pubblicazione peridodica, non è parte integrante del Giornale di Psicologia ed è autonomo.

Editore: Psicotecnica srl – Viale Premuda, 17, 20129 Milano

Poligrafato nel mese di giugno 2008 presso: Tecnos srl, viale Umbria 9a, 20135 Milano

Ringraziamo sentitamente, per la gentile quanto preziosa disponibilità,
il COMITATO dei CORRISPONDENTI SCIENTIFICI del *Giornale di Psicologia*:

Giornale di Psicologia
Norme per gli Autori
(Come proporre un articolo)

Il Giornale di Psicologia accoglie contributi scientifici sia ad invito sia liberi. Questi ultimi, sempre collocati nella sezione "Studi e Ricerche", vengono valutati separatamente da due revisori associati al Comitato dei Corrispondenti scientifici e di Redazione scientifica (referee). Le valutazioni dei revisori vengono comunicate direttamente agli Autori e la pubblicazione dell'articolo proposto sul Giornale di Psicologia è subordinata al fatto di tenere nel debito conto ciò che è stato eventualmente suggerito in tali valutazioni.

Gli articoli idonei alla pubblicazione sono del tipo: esperimenti, ricerche, presentazione di modelli o di teorie, analisi, commenti, rassegne critiche della letteratura, edizioni critiche di testi ecc.

L'argomento dell'articolo proposto deve essere chiaramente connesso ai temi della ricerca psicologica, nel senso più profondo ed ampio del termine.

Chi propone un manoscritto al Giornale di Psicologia si impegna automaticamente a leggere e quindi a conoscere, accettare e rispettare tutte le caratteristiche del Giornale di Psicologia quali vengono descritte al sito ufficiale: http://giornaledipsicologia.it.

Gli Autori, nel sottoporre un manoscritto al Giornale di Psicologia, si impegnano automaticamente a rispettare (e dichiarano di avere rispettato), nella redazione del testo così come nella realizzazione della ricerca da cui il testo deriva, tutti gli standard etici e deontologici, nonché il corretto trattamento dei soggetti (umani e animali) ovvero il rispetto delle leggi e particolarmente della privacy e dell'uguaglianza di "sesso, razza, lingua, religione, opinioni politiche, condizioni personali e sociali" ecc

L'accettazione dell'articolo da parte del Giornale di Psicologia comporta automaticamente l'impegno da parte dell'Autore a concedere i diritti d'autore per la specifica edizione che si realizza sul Giornale di Psicologia.

Il Giornale di Psicologia esercita, nei limiti del possibile, un puntuale controllo di qualità editoriale dei testi. Tuttavia non è prevista la correzione di bozze da parte della redazione, pertanto l'articolo deve essere assolutamente corretto e pronto per la pubblicazione. La redazione del Giornale di Psicologia si riserva di verificare la correttezza tipografica delle bozze stesse, ma senza impegno e declinando ogni responsabilità sull'esattezza grammaticale, sintattica, grafica ecc del testo, che viene lasciata tutta (onori e oneri) agli Autori, unici responsabili della stesura del testo sia per i contenuti scientifici che per eventuali errori tipografici

Il testo dovrà essere, in linea di massima, in carattere Garamond o Times o simili. Il formato potrà essere preferibilmente Rich Text Format (.rtf) oppure anche OpenOffice Text Format (.sxw) o Microsoft Word Format (.doc). Va acclusa comunque anche una copia in Portable Document Format (.pdf). Le eventuali illustrazioni dovranno essere in .jpeg oppure in .bmp.

Le norme editoriali di stesura dei contributi liberi sono quelle convenzionali delle pubblicazioni scientifiche internazionali.

La struttura dell'articolo, anche per poter entrare in modo ottimale nei meccanismi di diffusione internazionale della ricerca, dovrà informarsi ai criteri indicati sul sito internet (giornaledipsicologia.it) in tutti i suoi aspetti, in particolare per quanto riguarda: Titolo; Abstract; Riassunto; Parole chiave; Riferimenti bibliografici.

Non si restituiscono gli articoli inviati per la pubblicazione, anche se rifiutati. Così come non si restituisce nessuno degli altri materiali eventualmente inviati.

Gli Autori sono invitati a conservare una copia del lavoro inviato perché la direzione del Giornale di Psicologia non si assume alcuna responsabilità per quanto riguarda la perdita o il danneggiamento dei materiali inviati.

La sede redazionale del Giornale di Psicologia è attualmente presso il Direttore: Felice Perussia, Dipartimento di Psicologia, Università degli Studi di Torino, Via Po, 14, 10123 Torino.

La gestione delle comunicazioni relative al Giornale di Psicologia avviene, nei limiti del possibile, completamente attraverso internet.

Gli indirizzi utili per inviare comunicazioni sono:

direzione @ giornaledipsicologia.it
redazione @ giornaledipsicologia.it

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

Editoriale

L'idea di far nascere il *Giornale di Psicologia*, con le sue particolari caratteristiche di progetto scientifico assolutamente *open access*, è stata accolta con grande favore e sostegno dalla comunità dei ricercatori italiani e internazionali nel campo della psicologia. Questo dato di fatto viene testimoniato dall'ampiezza e dalla rappresentatività del *Comitato dei Corrispondenti Scientifici*, che continuano con competente simpatia e con grande disponibilità a collaborare al progetto, nonché dalle testimonianze di attenzione che ci vengono (specie grazie ad internet) dalla comunità scientifica internazionale. Appare evidente dalla qualità dei lavori pubblicati. E' ulteriormente confermato dal numero e dal livello dei contributi che sono stati proposti fino ad ora e che stanno passando al vaglio del sistema di revisione e di elaborazione.

Il fatto è però che le procedure di verifica degli articoli originali sono sempre piuttosto lunghe e complesse (per la sezione "Studi e ricerche"). Sono lunghe e complesse le procedure per editare e/o tradurre in italiano i contributi classici, specie se in lingua straniera (per la sezione "Attualità"). Sono lunghe le procedure per la realizzazione delle varie altre sezioni che il piano editoriale del *GdP* prevede.

Per cui ci siamo trovati in una specie di crisi di crescita, nel senso di avere ormai a disposizione molto materiale che è in lavorazione o risulta "quasi" pronto, ma non altrettanto materiale pronto per davvero fino in fondo. In compenso: il tempo di pubblicazione dei contributi proposti al *Giornale di Psicologia* si mantiene indicativamente nell'ordine medio dei sei mesi o poco più. Si tratta cioè di un tempo piuttosto rapido rispetto agli usi attualmente diffusi nel panorama scientifico internazionale.

Anche questo numero del *Giornale di Psicologia* contiene una scelta di lavori interessanti. Santo Di Nuovo e Samanta Zanchi presentano una ricerca sulle soddisfazioni connesse con l'attività di lavoro. Vittorio Cigoli, Marco Farina e Marialuisa Gennari sviluppano una ricerca-intervento sull'*assessment* familiare nelle Residenze Sanitarie Assistenziali. Cristina Santonico, Alessandro D'ausilio, Riccardo Brunetti, Franco Delogu e Marta Olivetti Belardinelli ci offrono un contributo sulla possibile interferenza tra suono ed esecuzione nell'integrazione audiomotoria dei musicisti. Marisa Malagoli Togliatti, Anna Lisa Micci e Rosa Di Benedetto elaborano un inquadramento del tema del *binge eating* attraverso l'analisi di una storia clinica. Felice Perussia (ho sentito quasi la necessità di propormi anch'io come autore; in base al saggio principio per cui: se non ci credi tu stesso, chi ci crederà?) presenta/o una ricerca sulle diverse tipologie personologiche in cui la religiosità si esprime attualmente presso un campione rappresentativo della popolazione italiana adulta.

Questo numero del *GdP* è completato da una nuova e stimolante puntata della Sezione Attualità, dedicata alla figura di Angelo Brofferio (1846-1894) ed alla prima ri-edizione, dopo 124 anni, del suo importante volume (di psicologia cognitiva) su *Le specie dell'esperienza* (1884). Angelo Brofferio è uno dei principali fondatori della Nuova Psicologia Scientifica, anche se poi se ne erano perse le tracce (che noi speriamo di contribuire a recuperare).

Come si vede: anche questo numero del *Giornale di Psicologia* offre un campione rappresentativo e stimolante della ricerca scientifica italiana nel campo della psicologia. Conformemente agli usi del *GdP*, si tratta di contributi non limitati ad un singolo settore disciplinare, ma dal carattere piuttosto ampio e variato. Possiamo dunque ritenerci soddisfatti anche di questo passo nel lungo (speriamo) cammino che stiamo percorrendo. In attesa del prossimo.

FP

Giornale di Psicologia, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9558
Giornaledipsicologia.it, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9450

Benessere lavorativo: Una ricerca sulla soddisfazione e le emozioni positive nella mansione

Santo DI NUOVO, Samanta ZANCHI
Università di Catania – Struttura didattica di Psicologia

ABSTRACT - *Work well-being: a study on satisfaction and positive emotions in job* - The study focused on workers' satisfaction and emotional well-being, related to the perception of the organizational features of the workplace. Specific aim of the research was to study variables as personal well-being perceived within the organization, the 'health' status attributed to the organization itself, the emotions on job, and the satisfaction for being utilized according to own competencies. The quantitative analysis was integrated with a qualitative approach, based on the responses to open questions. The participants to the research were 136 workers, 70 women and 66 men, age range 19 to 67 years, employed in both public and private organizations. The analyses were performed taking into account gender and type of organization. Results confirm that the workers' participation to the mission of the organization is fostered by the emotional climate and the degree of identification allowed within the organization itself. - KEY WORDS: Work Psychology, well-being, health, emotions, organization.

RIASSUNTO – Lo studio presentato riguarda la soddisfazione e il benessere nella mansione lavorativa, posti in relazione con la percezione degli aspetti organizzativi della struttura lavorativa in cui il lavoratore è inserito. Obiettivo specifico della ricerca è l'approfondimento di variabili quali il livello di benessere personale che i lavoratori percepiscono all'interno dell'azienda, lo stato di "salute" che gli stessi lavoratori attribuiscono alla propria azienda, le emozioni positive provate nell'espletamento della mansione, e il senso di soddisfazione sperimentato nell'essere utilizzato secondo le proprie competenze. L'analisi quantitativa viene integrata con un approccio di tipo qualitativo basato sulle risposte libere prodotte dai soggetti a domande aperte. Alla ricerca hanno partecipato 136 lavoratori, 70 donne e 66 uomini, di età compresa tra i 19 e i 67 anni, occupati in aziende sia del settore pubblico che privato; le analisi sono state condotte anche in relazione al genere e al tipo di azienda. I risultati confermano che la partecipazione del lavoratore alla mission dell'azienda è favorita dalla percezione del clima emotivo dell'organizzazione e dal grado di identificazione con la struttura che esso consente. – PAROLE CHIAVE: Psicologia del lavoro, benessere, salute, emozioni, organizzazione

Introduzione

I concetti di benessere e di emotività positiva non hanno avuto sempre la stessa importanza all'interno della ricerca psicologica, considerando che sia le scienze della salute fisica che quelle della salute psichica hanno in passato privilegiato, piuttosto, la malattia e la sua cura. Solo di recente l'attenzione è stata focalizzata sullo studio dei fattori in grado di favorire la promozione e il mantenimento dello stato di salute, da tutelare anche attraverso l'elaborazione di specifiche politiche sociali. Oggi la promozione della salute è unanimemente riconosciuta come obiettivo fondamentale da tenere in considerazione sia nella pratica clinica che nella ricerca, ed ha trovato applicazione in campi diversi della psicologia, tra cui quello del lavoro e delle organizzazioni.

L'interesse verso la salute del lavoratore è relativamente recente: agli inizi del XX secolo, a seguito delle modifiche che le rivoluzioni industriali avevano prodotto sull'assetto sociale ed economico, e delle novità introdotte dalle nuove ricerche tecnologiche, si era definita l'immagine di un lavoratore paragonabile ad una appendice della macchina, che lavora in simbiosi con essa, e che non può esplicitare bisogni diversi da quelli connessi alla tecnologia di cui l'azienda si avvale. Scopo dell'azienda era quello di conseguire il miglior risultato, inteso in termini di costi e benefici economici, non tenendo in considerazione né l'ambiente di lavoro, né lo stato di salute del lavoratore, valutato come un attore passivo da motivare con incentivi economici, ritenuti gli unici elementi importanti nella sua vita psichica (Smiraglia, 1993; Sarchielli, 2003; Avallone, 2005).

Gli anni dal 1930 sino agli inizi della seconda guerra mondiale furono segnati da un'attenzione maggiore ai fattori che potevano essere causa di infortuni sul posto di lavoro. Lo *Scientific Management* di Taylor (1911) raggiungeva il suo scopo, producendo un incremento della produttività legato a tempi inferiori di realizzazione; l'approccio taylorista però veniva criticato da quanti si rendevano conto che il cronometraggio dei tempi di lavoro e la separazione del lavoro intellettuale da quello manuale produceva risultati paradossali: nella ripetitività dei compiti loro assegnati i lavoratori non solo divenivano meno sensibili agli incentivi economici, ma logorati dalla passività della reiterazione lavorativa erano più soggetti a "distrazioni" e ad infortuni sul lavoro, che alla fine dei conti andavano a discapito della stessa produttività aziendale (Gabassi, 2007). Lo studio di variabili quali alienazione, motivazione e dinamiche di gruppo, portò a considerare in termini nuovi le condizioni di malessere dei lavoratori, e ad apportare un nuovo interesse verso l'elemento umano in azienda. Lo psicologo Elton Mayo (1933), ad esempio, centrava il suo metodo sulla salvaguardia dell'integrità psichica e fisica del lavoratore, minacciata dal razionalismo e riduzionismo del metodo di Taylor.

Ma, nonostante l'obiettivo di migliorare la sicurezza delle condizioni lavorative, si era ancora lontani dal considerare la "salute" come una dimensione multifattoriale: venivano sì valutate le condizioni di lavoro che costituivano fattore di rischio e di infortunio, ma prevalentemente in chiave fisica, disponendo ancora di una concezione dell'uomo di tipo meccanicistico e lineare, in cui il danno è inteso in termini esclusivamente biologici.

La rinascita industriale e sociale, conseguente alla fine della seconda guerra mondiale, portò una nuova visione del lavoratore, considerato finalmente come un soggetto attivo che interagisce con il proprio ambiente di lavoro. Nacquero così le prime esperienze di *Job design*, in cui si cominciò a prestare attenzione allo stato di salute non solo fisico, ma anche mentale del lavoratore, considerando, seppur ancora in termini di linearità, le conseguenze psicologiche che la routinizzazione e l'insoddisfazione potevano portare con sé.

Ma sono i cambiamenti sociali degli anni '70 del secolo scorso ad introdurre un'importante novità: la salute non può essere un elemento da tenere in considerazione solo nel momento in cui viene a mancare, ovvero quando si produce malattia, ma sono necessarie politiche di prevenzione degli infortuni sul posto di lavoro, attraverso l'analisi dell'interazione tra lavoro, individuo e contesto. Tale interesse fu molto forte negli Stati Uniti e poi anche negli altri paesi occidentali, e portò allo studio dei cosiddetti aspetti psicosociali del lavoro.

All'approccio definito *Health Protection* succedeva negli anni '80 la *Health Promotion*, consistente nell'indurre le persone a scelte mirate a migliorare la loro salute fisica e mentale. L'importanza della sicurezza sui luoghi di lavoro era ormai un principio riconosciuto e sentito, e si cominciò a focalizzare l'attenzione più sulla prevenzione, che non sulla semplice cura. Parallelamente veniva posta conoscenza e attenzione ai fattori organizzativi che minacciano la salute del lavoratore, producendo malessere psicofisico, che dall'individuo genera poi conseguenze per l'organizzazione stessa.

Da questa breve analisi si evince come la salute del lavoratore non può più essere considerata semplice assenza di malattia, ma è totale stato di *benessere psicofisico* dell'individuo, che va letto attraverso un approccio di casualità circolare. Esso si inserisce a pieno titolo fra i fattori che definiscono il costrutto multidimensionale di benessere organizzativo (Warr, 1994; Danna e Griffin, 1999). Il benessere psicologico dei singoli lavoratori è connesso con il 'clima' che caratterizza l'organizzazione (Ostroff, 1993; Cropanzano e Wright, 2001; Majer, Marcato e D'Amato, 2002; Carr, Schmidt, Ford e DeShon, 2003).

Le ricerche focalizzate sul benessere psicologico in ambito lavorativo – forse perché considerate residuo dell'antica psicologia del lavoro centrata sull'individuo - risultano però ancora in numero inferiore rispetto alla quantità di studi dedicati al conflitto e alle patologie individuali e organizzative, prima fra tutte lo stress (per una sintesi: Cooper, Dewe e O'Driscoll, 2001; a questo tema è dedicata una apposita rivista come *Work and Stress*).

Secondo Avallone (2005, pp. 7-8) "la stessa definizione di salute organizzativa, comparsa negli ultimi anni, appare ancora incerta o generica, non consentendo di individuare le condizioni in presenza delle quali un'organizzazione è capace di esprimere salute e di mantenere condizioni di benessere", e ciò è probabilmente dovuto all'ancora recente interesse verso le tematiche del benessere psicologico in ambito lavorativo. Pertanto, lo stesso autore propone di definire la salute organizzativa come *l'insieme dei nuclei culturali, dei processi e delle pratiche organizzative che animano la convivenza nei contesti di lavoro promuovendo, mantenendo e migliorando il benessere fisico, psicologico e sociale delle comunità lavorative.* La salute organizzativa è concepita come un processo; il sistema organizzativo e

sociale sono considerati agenti implicati nel mantenimento e nel cambiamento del modo di vita dei singoli.

La letteratura sulla salute organizzativa, seppur caratterizzata dalle differenze metodologiche e di analisi che ogni approccio propone, ribadisce che le diverse concezioni concordano nel sottolineare la forte interdipendenza tra tre livelli di analisi:

- *l'individuo*, inteso come singola persona che all'interno della dimensione lavorativa porta con sé necessità e bisogni legati anche all'ambiente giornaliero extra-lavorativo, che influiscono sulle sue prestazioni e sul suo vissuto al lavoro;

- *il gruppo*, che può essere considerato non semplicisticamente la somma delle singole parti che lo compongono, ma un insieme all'interno del quale i singoli componenti portano qualcosa di sé, che diventa gruppalità anche solo per il trovarsi nella stessa dimensione lavorativa;

- *l'organizzazione,* portatrice anch'essa di una propria cultura, di identità e di obiettivi istituzionali.

Il moderno concetto di salute, dunque, supera la separazione tra individuo e organizzazione, evidenziando come entrambi siano parte attiva, e la compromissione della 'salute' di uno di questi due attori susciti una circolarità di interazioni che coinvolge ed inficia anche quella dell'altro. Come hanno evidenziato gli studi sul *committment* (Allen e Meyer, 1990; Meyer, Stanley, Herscovitch e Topolnytsky, 2002), quando si rilevano condizioni di scarso benessere organizzativo si determinano, sul piano concreto, fenomeni quali diminuzione della produttività, assenteismo, bassi livelli di motivazione, ridotta disponibilità al lavoro, carenza di fiducia, mancanza di impegno.

Secondo Spaltro (1995) la psicologia del benessere deve essere intesa come scienza che si dedica allo studio delle "*risorse abbondanti"*. L'autore si riferisce a capacità, conoscenze, desideri, iniziativa creativa: risorse psichiche e soggettive, immateriali e non quantificabili che, diversamente dal denaro, non sono destinate ad esaurirsi, anzi crescono e si consolidano man mano che vengono sviluppate ed usate. Diventa fondamentale per le organizzazioni imparare a valorizzare questo tipo di risorse. Spaltro individua il luogo elettivo di valorizzazione della soggettività degli individui (e quindi del benessere che ne consegue in termini organizzativi) nel gruppo di lavoro, quale origine e teatro del potere soggettivo.

Oggi il concetto di benessere è legato ad una accezione prevalentemente soggettiva, ancorché fondato sulle dimensioni oggettive e misurabili. Il cambio di prospettiva non investe solo il campo dell'epistemologia o delle scienze sociali: anche scienze quali l'economia puntano sull'emergere del soggetto nella determinazione del benessere e delle motivazioni ad esso. E' proprio il soggetto, in quanto attivo costruttore e produttore di realtà, che diventa "progettista di benessere" (Spaltro 2002).

Feldman (1989) parlava di *sensemaking* come processo interpretativo necessario perché i membri dell'organizzazione possano comprendere e condividere le idee riguardanti specifiche caratteristiche dell'organizzazione. Per Weick (1997) il *sensemaking* concerne i modi in cui le persone interpretano ciò che producono, dando senso alle situazioni in cui si trovano e a quelle che hanno creato.

In base a questo senso auto-costruito dal lavoratore, il benessere che comprende la sfera psicologica oltre che un buono stato di salute fisica, può essere il miglior predittore della performance lavorativa e della soddisfazione sul posto di lavoro (Hutchinson, 1997). Le dimensioni fondamentali del benessere, secondo Meir, Melamed e Dinur (1995), sono la soddisfazione nelle scelte occupazionali, la soddisfazione lavorativa, l'autostima, l'assenza di ansietà, il burnout, i disturbi psicosomatici. Questi aspetti correlano con gli elementi di congruenza personale: la professione, l'utilizzo delle abilità e il tempo libero; la soddisfazione lavorativa appare essere il prodotto della congruenza tra diversi aspetti. I risultati dello studio meta-analitico di Morris (2003) dimostrano che la soddisfazione lavorativa è mediata da fattori soggettivi come la congruenza tra interessi e mansione. Secondo Vernick (2004) la congruenza persona-ambiente, auto-efficacia e l'identità sono le dimensioni predittive della soddisfazione lavorativa. Non è stata invece confermata l'ipotesi di relazione significativa tra soddisfazione lavorativa e valori ritenuti importanti (Freeman, 2006). In un modello socio-cognitivo (Lent e Brown, 2006), auto-efficacia e scopi vengono collegati alle caratteristiche di personalità come predittori della soddisfazione lavorativa, senza però trascurare le prospettive dell'organizzazione del lavoro.

Anche in Italia il benessere psicologico è stato studiato di recente (Gelli e Mannarini, 2002) in funzione dell'accordo psicosociale tra microsistemi (ad esempio, famiglia e lavoro), andando oltre i modelli monodimensionali dello stress organizzativo.

Risulta chiaro, da questa sintetica analisi della letteratura, che in azienda ogni singolo individuo vive la dimensione lavorativa come elemento costruttivo della propria identità personale e professionale; il modo in cui interpreta e percepisce la re-

altà modifica il suo modo di relazionarsi con la struttura e con la modalità di affrontare il compito lavorativo.

Abbiamo precedentemente ricordato che il benessere del lavoratore può essere studiato come elemento legato ai climi organizzativi, alle relazioni inter-gruppi e intra-gruppi, al modo in cui l'azienda si pone nei suoi riguardi, a come il soggetto è in grado di essere interprete e costruttore dell'ambiente in cui si trova, se gli viene data la possibilità di utilizzare le sue *risorse abbondanti* e se è libero di essere portatore della sua soggettività. Si propone un tipo di analisi che definisce la dimensione lavorativa come necessariamente legata al concetto di *scambio:* il soggetto scambia la soddisfazione immediata delle pulsioni con una soddisfazione differita nel tempo, ottenuta attraverso una complessa attività che, pur conservando una base di attività piacevoli, ne implica altre penose e una qualche tensione.

Una prospettiva nuova ed originale che mette insieme aspetti soggettivi ed organizzativi del funzionamento dell'azienda e degli individui all'interno di essa è quella proposta da Rispoli (2001) nell'ambito della psicologia funzionale. In questo approccio l'azienda è considerata come un organismo vivente e la persona come un individuo multidimensionale i cui funzionamenti di fondo (controllo e adeguamento, contatti e condivisione, creatività e conformismo, guidare ed essere guidati, ecc.) trovano parallelismi ed interazioni complesse con i funzionamenti aziendali (tempi, spazi, atmosfere). Nell'organismo-azienda il benessere deve essere riferito a tutti i molteplici aspetti dell'azienda stessa, ai suoi funzionamenti interni e profondi, che ne costituiscono le 'radici' del funzionamento, ma che sono intimamente connessi a quelli del singolo lavoratore. Benessere personale e benessere aziendale non si contrappongono, ma si potenziano a vicenda (Rispoli, 2001).

Obiettivi e metodo della ricerca

Obiettivo della presente ricerca è valutare in che misura il maggiore o minore benessere lavorativo può essere valutato in modo attendibile e correlato con le variabili contestuali e organizzative percepite dal lavoratore, ossia del 'clima' organizzativo attribuito alla struttura in cui egli è inserito.

Nelle analisi si è tenuto conto soprattutto dei fattori legati:

- al *genere*. E' noto che la condizione di uomini e donne rispetto al lavoro è considerevolmente diversa, e quindi diversi sono vissuti ed emozioni: cfr. il rapporto CNEL (2003) e – fra i tanti – i lavori di Bernardi (1999), Fontana (2000), Santisi (2004), Vardanega (2005), Pruna (2007).

- al *tipo di azienda* in cui il lavoratore è occupato: pubblica o privata. Esiste un ampio dibattito sulla differenziazione economica e organizzativa tra queste due tipologie di aziende in una realtà sociologica del lavoro in continua trasformazione (Reyneri, 2002; Lozzi 2007; Negrelli, 2007); ma poco si conosce sulle effettive ripercussioni sul vissuto emotivo dei lavoratori, a parte gli stereotipi – peraltro smentiti dalle norme e dai fatti - sulla maggiore stabilità e 'sicurezza' del posto di lavoro nell'ente pubblico.

Campione

Il campione della ricerca è costituito da 136 lavoratori, 70 donne e 66 uomini, di età compresa tra i 19 e i 67 anni, occupati in aziende che operano nel settore pubblico (n=58) e privato (n=78), di Catania e provincia.

Le tipologie di azienda maggiormente rappresentate sono nell'ordine: industria alimentare (n=15), attività sociali e sanitarie (n=14), istruzione (n=14), commercio (n=12), pubblica amministrazione (n=11).

L'anzianità di servizio va da 1 a 39 anni, con una media di 11.5 anni (8.4 per quanto riguarda la specifica mansione). La posizione lavorativa è dipendente (impiegato o operaio) nel 80.74% dei casi, responsabile di settore nel 10%, dirigente nel restante 9.6%.

Strumenti

E' stata utilizzata la *Scheda per la rilevazione funzionale delle aziende* messa a punto da Rispoli (2006) che, in coerenza con la teoria funzionale dell'autore, studia la percezione degli aspetti legati al clima aziendale e all'organizzazione intesa come un 'organismo' vivente. La scheda è stata precedentemente utilizzata e validata in precedenti ricerche condotte nel territorio siciliano: il grado di attendibilità tra valutatori è risultato soddisfacente (*mean interrater score* = .85).

Tra le molteplici variabili della scheda di rilevazione (oltre quelle di base come genere, età, tipo di azienda, posizione lavorativa dipendente o no, anzianità di servizio), sono state considerate per la presente ricerca:

percezione di benessere dell'azienda nel suo complesso (graduata in tre livelli: alta / media / bassa);

percezione di benessere personale nell'azienda (analogamente graduata come alta / media / bassa);

emozioni provate sul lavoro: 14 domande a risposta 'vero-falso', da cui si ipotizza la possibilità di dedurre un indicatore, affidabile anche sul piano psicometrico, della positività dell'esperienza lavorativa sul piano emotivo;

soddisfazione lavorativa: percezione di essere utilizzati dall'azienda in base alle proprie potenzialità (scala a 4 livelli, da "al meglio" a "per nulla");

'temperatura emotiva' percepita nell'azienda: calore nelle relazioni, presenza di formalità o meno (scala a tre livelli, da "molto calda" a "abbastanza fredda");

percezione di tensione e rigidità nei rapporti di lavoro (graduata in tre livelli: alta/media/bassa).

Il questionario inoltre, attraverso le risposte libere date a quesiti 'aperti', mira a raccogliere dati di tipo qualitativo sulla percezione che i soggetti hanno riguardo ad elementi essenziali riguardanti gli scopi della azienda, confrontati con il proprio ruolo e con la possibilità di realizzare i propri scopi all'interno dell'azienda stessa. In particolare, il soggetto era chiamato a descrivere:

la 'filosofia' o gli scopi generali dell'azienda (quella che in termine tecnico si definisce '*mission*');

su cosa fa maggiormente affidamento per realizzare i propri obiettivi all'interno dell'azienda;

quali capacità del lavoratore l'azienda sottovaluta e invece dovrebbe utilizzare di più.

Viene fatto infine eseguire un disegno con la consegna di rappresentare "se stessi nell'azienda".

Risultati

Differenze di genere

Preliminarmente è stata condotta una analisi per valutare se esistessero differenze significative tra i due generi in relazione alle principali variabili del questionario. Dai dati emersi è risultato che l'appartenenza di genere non influisce in modo statisticamente significativo sulla percezione di benessere personale e aziendale, sui livelli emotivi, sul senso di soddisfazione personale e sulla percezione del 'clima aziendale', per cui l'analisi quantitativa rispetto a queste variabili è stata compiuta prescindendo dalle differenze di genere (che saranno invece riprese nella parte qualitativa dell'analisi).

Scala di emozioni sul lavoro

Sempre in fase preliminare, una analisi è stata dedicata a ricavare una variabile riepilogativa dagli items che compongono la scala sulle emozioni prevalenti durante il lavoro, aspetto essenziale del nostro studio. Mediante una item-analysis e il calcolo della correlazione item-totale e dell'alpha di Cronbach complessivo quando l'item viene rimosso, sono stati eliminati gli items che contribuivano meno all'omogeneità della scala complessiva. Il valore del coefficiente alpha della scala così composta è 0.81. Nella tabella 1 sono riportati i 10 items mantenuti per il calcolo del punteggio totale, la cui valutazione avviene nella direzione di positività dell'emozione. Si ottiene così un punteggio crescente in relazione alla migliore percezione delle proprie emozioni nell'ambiente lavorativo.

Tabella 1 - *Item della scala di emozioni sul lavoro.*

Nel mio lavoro in azienda… (risposta vero / falso)
La tristezza si manifesta sovente
Non ho voglia di venire al lavoro
Mi pesa mettermi d'accordo con gli altri operatori
Non vedo molte prospettive positive
*Sono sereno quando sto al lavoro perché so di farlo bene**
Non vedo risultati corrispondenti ai miei sforzi
E' inutile che cerchi di fare capire agli altri quando mi fanno un torto
*Mi sento spesso allegro e con molta voglia di fare**
Spesso non mi sento all'altezza, non mi sento capace
Vedo sempre molta disorganizzazione

* La valutazione di positività delle emozioni avviene assegnando lo score alla risposta 'falso', eccetto per gli items indicati con asterisco.

Calcolando la differenza tra le medie del punteggio di emozioni positive nei due tipi di azienda, pubbliche e private, è emerso che livelli leggermente più alti di emozioni positive sono sperimentati dai lavoratori di aziende private, anche se la differenza non risulta statisticamente significativa (tab. 2).

Tabella 2 - *Differenze fra le medie delle emozioni positive sul lavoro in relazione alla tipologia d'azienda d'appartenenza.*

	Emozioni positive sul lavoro		
Tipo d'azienda	*N*	*Media*	*d.s.*
Pubblica	58	16.85	2.68
Privata	78	17.06	2.69

t = -0.45, g.l.=134, p = 0.65

Il grado delle emozioni positive non differenzia neppure la posizione lavorativa degli intervistati: le medie dei lavoratori dipendenti (impiegati o operai: media = 17.02, d.s.= 3.61) non è significativamente diversa (t=1.50, *g.l.*=134, p=0.14) da quella dei responsabili di settore o dirigenti, che è però più bassa (media = 15.84, d.s = 3.64) confermando un maggiore stress emotivo in chi ha maggiori responsabilità (torneremo ancora più avanti su questo confronto).

Analisi delle altre variabili del questionario

Considerando le differenze per tipologia dell'azienda di appartenenza, emerge che i lavoratori di aziende private, rispetto ai lavoratori pubblici, attribuiscono livelli di salute significativamente più alti alle organizzazioni cui appartengono (tab. 3).

Tabella 3 – *Differenze nella "percezione di benessere dell'azienda" in relazione alla tipologia d'azienda d'appartenenza.*

Benessere azienda	*Az. pubblica*	*Az. privata*	*Totale*
Basso	30	24	54
Medio	24	46	70
Alto	4	8	12
Totale	58	78	136

Chi quadrato = 6.11, g.l.= 2, p = 0.05

Differenziando il campione per azienda d'appartenenza, non si rilevano differenze statisticamente significative rispetto alle altre variabili quantitative.

Nella parte quantitativa dell'analisi dei dati è stata valutata l'interrelazione fra le variabili psicologiche sul lavoro, mediante coefficiente per ranghi di Spearman (tab. 4):

Tabella 4 – *Correlazioni tra le variabili psicologiche sul lavoro.*

	1	*2*	*3*	*4*	*5*	*6*
1. Benessere personale	1.00					
2. Benessere aziendale	0.52**	1.00				
3. Emozioni positive sul lavoro	0.47**	0.30**	1.00			
4. Soddisfazione lavorativa	0.49**	0.29**	0.41**	1.00		
5. 'Temperatura' aziendale	0.22*	0.32**	0.30**	0.32**	1.00	
6 Tensione in azienda	-0.29**	-0.30**	-0.23*	-0.27**	-0.22*	1.00

** p< .05, **p<.01*

Come atteso. il benessere personale e quello aziendale (percepito) sono fortemente correlati tra loro, e correlano significativamente con tutte le altre variabili; anche la soddisfazione lavorativa è connessa significativamente con gli aspetti emotivi e con il 'clima' dell'organizzazione.

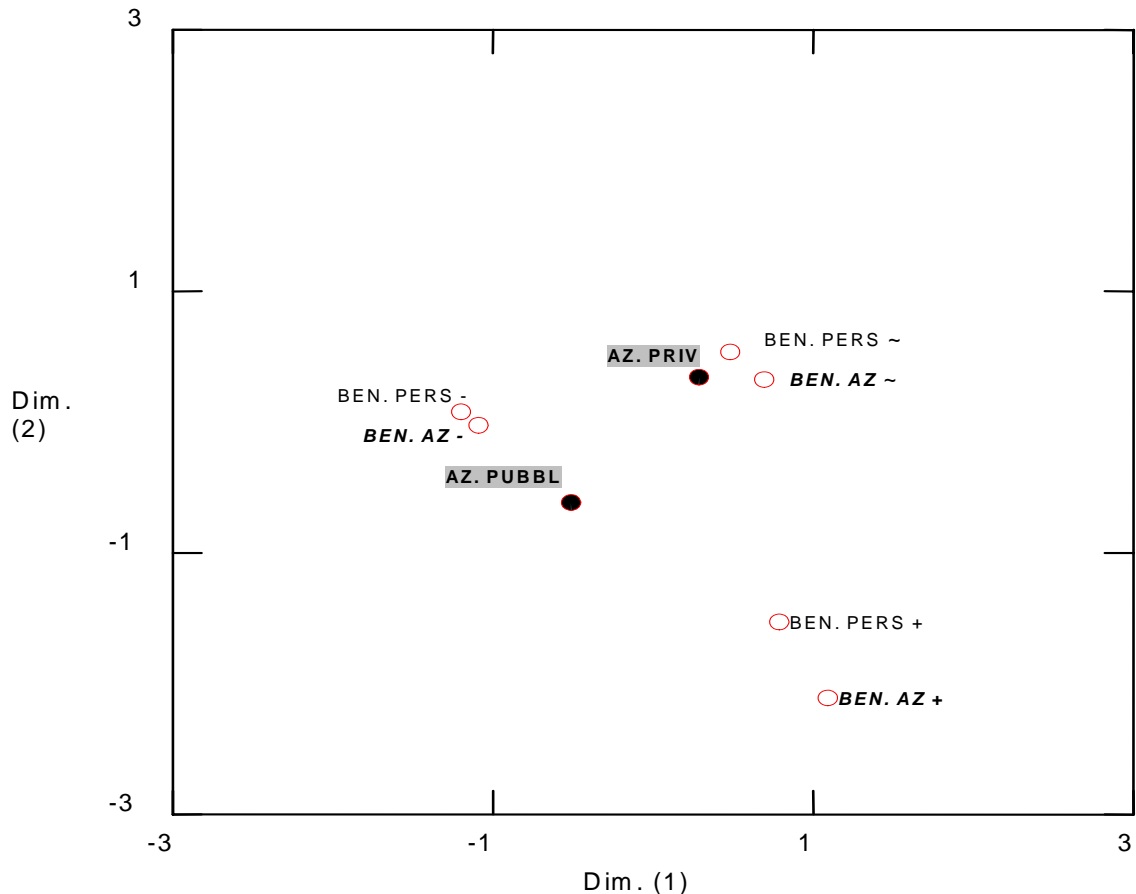
Inoltre le variabili sopra descritte sono state correlate con le variabili socio-demografiche, ma nessuna di queste correlazioni risulta significativa (tutte sono inferiori a 0.15, p>.05): la più elevata correlazione è quella, inversa, fra le emozioni positive e gli anni permanenza nella mansione (-0.14). Quest'ultimo dato, seppur non significativo statisticamente, conferma la tendenza al peggioramento col tempo degli aspetti emotivi nell'ambito lavorativo.

Analisi multidimensionale

Per integrare l'analisi delle correlazioni semplici, è stata quindi compiuta un'analisi multidimensionale relativa alle variabili: percezione di benessere personale e di benessere aziendale (rese categoriali mediante la suddivisione in tre livelli) e tipo di azienda (pubblica o privata) in cui il lavoratore è occupato. Si tratta di una analisi delle corrispondenze multiple, il cui risultato è esposto nella Figura 1.

Benessere personale e aziendale si collocano in forte prossimità nello spazio; l'azienda privata cor-

risponde nettamente al grado intermedio di benessere soggettivo, mentre quella pubblica si colloca tra il benessere elevato e quello scarso, testimoniando una marcata differenziazione nella percezione di benessere all'interno dei lavoratori di aziende pubbliche.

Figura 1 – Analisi delle corrispondenze multiple tra le variabili categoriali:
Percezione di benessere personale: - basso, ~ medio, + alto
percezione di benessere aziendale: - basso, ~ medio, + alto
tipo di azienda: pubblica / privata

Analisi delle variabili qualitative

Un'ulteriore analisi è stata condotta riguardo le dimensioni qualitative che il questionario consente di verificare, per approfondire il ruolo delle variabili legate al 'clima' organizzativo percepito in relazione al benessere emozionale del lavoratore. All'interno dello strumento, come già detto, sono presenti alcune parti a risposta aperta, in cui il soggetto è invitato a esprimere liberamente il suo pensiero in relazione allo stimolo proposto.

Le risposte date alle domande aperte sono state sottoposte ad analisi del contenuto, attraverso l'individuazione di categorie semantiche omogenee in cui includere le risposte. Di queste categorie sono state poi analizzate le frequenze e le percentuali di occorrenza, in relazione al genere e alla tipologia di azienda (pubblica o privata). Per ogni item, inoltre, sono state rilevate le risposte che per la loro peculiarità non rientravano in nessuna delle categorie generali.

Gli item presi in considerazione per questa analisi sono tre:

- *Quali sono gli scopi generali dell'azienda.* Sono state individuate 7 categorie.

- *Su cosa fa maggiormente affidamento per realizzare i suoi obiettivi all'interno dell'azienda.* Sono state individuate 10 categorie che evidenziano l'investimento dei soggetti nel raggiungimento dei propri obiettivi.

- *Quali sue capacità l'azienda dovrebbe utilizzare di più.* Le risposte indicate dai soggetti sono state distribuite in 7 categorie.

Verranno di seguito presentate le analisi effettuate sulle categorie individuate, riportando le categorie con le percentuali di frequenza più alta.

Relativamente alla domanda aperta che chiede ai soggetti di *indicare quali sono, dal loro punto di vista, gli scopi generali dell'azienda in cui operano*, sono state selezionate le tre categorie con la più alta percentuale di risposte, superiore al 10% (tab. 5). Differenziando le risposte per genere di appartenenza, notiamo come le donne (51%) maggiormente rispetto agli uomini (22%) individuino tali scopi rivolti "all'esterno", ovvero nell'attenzione data all'utenza e alla qualità del servizio erogato. Gli uomini invece si limitano a descrivere in modo pragmatico il servizio offerto dall'azienda senza dare alcuna rilevanza emotiva o di giudizio (36.7%), oppure individuano maggiormente un'attenzione da parte dell'azienda all'aspetto economico e di sviluppo nel mercato (30.6%). Tali differenze per genere risultano statisticamente significative.

Anche relativamente al tipo di azienda in cui si opera le differenze risultano statisticamente significative. I lavoratori di aziende pubbliche danno una 'asettica' descrizione dei servizi nel 50% dei casi, mentre i lavoratori del settore privato si distribuiscono per circa un terzo nella definizione di un'attenzione verso l'utenza, e per un terzo ancora verso l'incremento dell'azienda stessa: questa dimensione è quella che maggiormente differenzia le due tipologie di lavoratori.

Tabella 5 – *Frequenze delle categorie dell'item 'Scopi generali dell'azienda' incrociate per 'genere' e 'tipo d'azienda' (sono evidenziate in corsivo le voci che generano la significatività delle differenze fra i gruppi)*

SCOPI GENERALI	*Totale*	*%*	*Uomini*	*%*	*Donne*	*%*	*Az. pubblica*	*%*	*Az. privata*	*%*
Attenzione all'utenza, qualità del servizio erogato	35	33.65	11	22.45	23	51.11	12	28.57	19	30.65
Servizi prestati dall'azienda	31	29.81	18	36.73	13	28.89	21	50.00	10	16.13
Sviluppo dell'azienda, incremento del profitto	24	23.08	15	30.61	9	20.00	3	7.14	21	33.87

Differenze per genere: *Chi-quadrato* = 6.53, *g.l.* = 2, $p<0.05$
Differenze per tipo di azienda: *Chi-quadrato* = 17.16, *g.l.* = 2, $p<0.001$

Tra le risposte prodotte a questa domanda si è registrata una risposta peculiare (di un lavoratore di azienda pubblica): "L'ente cerca il massimo profitto, anche a discapito della salute del lavoratore". Questa risposta è sostanzialmente diversa dalle altre inserite nella categoria "sviluppo dell'azienda e incremento del profitto", perchè in esse lo scopo del profitto aziendale non viene descritto con tonalità negative, ma anzi come opportunità di sviluppo che ricadono anche sul lavoratore. E' significativo che la totale dissociazione tra scopi dell'azienda e salute del lavoratore sia esplicitata all'interno di un ente pubblico, mentre nell'azienda privata – come si è visto dalla tab. 5 - i lavoratori comprendono di più l'obiettivo di sviluppo, anche economico, dell'azienda.

All'interno di enti pubblici si sono registrati anche commenti emotivi negativi, come quello fatto da un impiegato di cancelleria del tribunale: "Mi dispiace, sono pessimista… anzi realista al massimo… essendo questa un'azienda statale e trovandoci in Italia, va tutto male!".

Relativamente alla domanda in cui si chiedeva *su cosa il lavoratore fa maggiormente affidamento per realizzare i propri scopi in azienda*, le frequenze più alte si riferiscono alle dimensioni legate alle proprie *competenze e capacità* (41.67%), senza differenza significativa né per genere né per tipo di azienda. Seguono nell'ordine di importanza attribuita le categorie che raggruppano le dimensioni *affidabilità, impegno, dedizione* (27.78%) e *studio e formazione* (15.28%), in quest'ultimo caso con prevalenza delle donne rispetto agli uomini. Distinguendo, invece, per il tipo di azienda di appartenenza, va segnalato che – pur non raggiungendo le differenze il limite di significatività statistica - i lavoratori privati

indicano con frequenza più alta *affidabilità,* impegno, dedizione, oltre a competenze e capacità, mentre i lavoratori pubblici, più di quelli privati, danno rilievo allo studio e formazione e dialogo, confronto, collaborazione.

Fra le risposte a questa domanda non inserite all'interno delle categorie citate, sono interessanti perché indicative di realtà peculiari: "affidarsi alla buona sorte"; "non fare cambiamenti sul modo di eseguire i lavori"; "equilibrio tra sfera emotiva e razionale".
Anche in questo caso vanno segnalati commenti di tipo emotivo, in cui lo scopo il raggiungimento degli scopi in azienda è nettamente separato da quelli della propria vita fuori dall'azienda:
Un impiegato dell'Aeronautica Militare dice: "il lavoro è una cosa, altra cosa è la vita fuori". E un addetto alla valutazione della qualità in una azienda sanitaria: "Vivo una scissione interiore, voglio distinguere la casa dal lavoro, perché prima erano troppo legati, e vivevo il lavoro come una casa".

Relativamente alla domanda *"quali sue capacità l'azienda dovrebbe utilizzare di più?", capacità di organizzazione e coordinamento* sono le caratteristiche che i lavoratori ritengono maggiormente sottovalutate dall'azienda (38.18%), con leggera prevalenza delle donne rispetto agli uomini e nelle aziende pubbliche rispetto alle private. Seguono nell'ordine le *competenze professionali* (23.64%), rispetto alle quali sono gli uomini a ritenersi sottovalutati. La terza categoria di capacità che l'azienda considera poco, include *relazioni sociali e contatti* (16.36%): sono le donne che vorrebbero maggiormente che l'azienda utilizzasse meglio queste loro capacità.

Non si riscontrano però differenze significative in relazione al genere o al tipo di azienda relativamente a queste categorie di risposta. Una interessante differenza in queste variabili è stata verificata invece rispetto alla posizione lavorativa. I dirigenti e quadri dichiarano che ci sarebbero capacità che l'azienda dovrebbe utilizzare di più in misura maggiore (82.35%) rispetto ai dipendenti (55.68%). La differenza risulta al limite della significatività statistica (*Chi quadrato* = 3.19, p=0.07). Va rilevato che invece alla domanda "Ritiene di essere utilizzato in azienda al meglio delle sue possibilità?" non si registra alcuna differenza rispetto alla posizione lavorativa: la soddisfazione sul lavoro, legata allo svolgere una mansione corrispondente a quel che si vale, è connessa verosimilmente all'organizzazione della specifica azienda, e la quota degli insoddisfatti resta elevata – complessivamente intorno al 40% - a prescindere dal ruolo ricoperto.

Sono state infine considerate le risposte alla richiesta di effettuare un disegno che rappresentasse i soggetti all'interno dell'azienda.

I disegni effettuati sono stati analizzati individuando tre tipologie di realizzazioni grafiche, cui corrispondono altrettante categorie.

1. *Raffigurazione parte-tutto:* in questa categoria rientrano tutti quei disegni in cui i soggetti rappresentano varie forme, e all'interno di queste ne evidenziano una parte: l'oggetto nella sua interezza rappresenta l'azienda, mentre la parte evidenziata è il posto occupato dal soggetto.
   Vengono rappresentati: fiori, di cui il soggetto rappresenta un petalo; una piramide, in cui ci si può trovare a vari livelli gerarchici; elementi ovoidali in cui il soggetto è un punto, come all'interno di un insieme; ingranaggi di un orologio, il mattone di un muro; o più concretamente è stato realizzata la propria posizione nell'organigramma dell'azienda.
   Citiamo come esempio il caso di un impiegato di azienda pubblica, il quale disegna dei cerchi concentrici che definiscono i diversi livelli gerarchici e fa intendere di mettere tutte le sue energie fuori dal posto di lavoro, poi commenta: "Come mi vedo (al lavoro)… ma mi sta bene così! Sono altri i miei interessi…"
   Questa categoria di rappresentazione parte-tutto è la più rappresentata, con un'incidenza del 40.32% sul totale dei disegni effettuati.

2. *Descrizione di attività o di eventi lavorativi:* disegni in cui il soggetto ha voluto descrivere attraverso la realizzazione grafica la quotidianità del suo lavoro, senza aggiungere connotazioni particolari.
   Ad esempio: un uomo che manovra un macchinario, o seduto ad una scrivania; l'atto di andare al lavoro, o la situazione all'interno della classe per un insegnante.
   In questa categoria di rappesentazione 'asettica' dell'interazione fra lavoratore ed azienda rientra il 37.10% del totale dei disegni.

3. *Rappresentazione simbolica-emotiva:* disegni i cui elementi non rimandano, almeno esteriormente, a dimensioni aziendali, ma ad elementi simbolici riferiti ad una sensazione emotiva.
   È il caso di disegni che hanno come oggetto paesaggi 'sereni' di montagna o di mare; elementi legati

al volo; strette di mano; visi con espressione triste o felice; pianeti. Il responsabile di un'azienda privata a gestione familiare, che si occupa del settore gastronomico, disegna una figura umana col saio, e lo definisce "San Francesco d'Assisi, perché ci vuole pazienza verso tutti: clienti e dipendenti". Un impiegato amministrativo all'interno di un'azienda ospedaliera disegna una casa: "per me l'azienda è come una seconda casa. Passiamo tanto tempo qui. Ma una seconda casa!"

Questa categoria incide per il 22.58% del totale.

Le differenze per genere sono interessanti anche se – per la ridotta numerosità delle categorie e per la tipologia di dati - non è possibile una valutazione statistica attendibile.

Gli uomini nella metà dei casi si sono rappresentati come *parte di un insieme*, che rappresenta l'azienda di appartenenza mentre l'elemento evidenziato rappresenta il livello gerarchico in cui il soggetto si situa. Un'ampia parte delle lavoratrici ha preferito invece descrivere graficamente *un'attività* che le coinvolge nella quotidianità lavorativa.

Esempio (disegno di una donna che lavora in un ristorante): indica il momento della sistemazione di pesanti tavoli e sedie, messi in pila uno sugli altri, quando apparecchiano al'aperto, davanti al locale.
"Posso farlo stilizzato?", e nel frattempo continua il disegno e ride. "Gli metto una cosa… per rendere idea dello sforzo", e aggiunge particolari come le sedie e le gocce di sudore.

Le donne più dei maschi hanno affidato la propria rappresentazione più ad elementi di tipo simbolico, non collegati direttamente alla realtà lavorativa (ad es. paesaggi naturalistici, *smile*, strette di mano), ma che sembrano testimoniare una maggiore valenza emotiva del proprio lavoro.

Disegno di un'impiegata in una biblioteca pubblica: "E' un tramonto… mi sento serena… è un ambiente (di lavoro) favorevole… mi sono trovata benissimo dall'inizio".

Un'impiegata amministrativa in un'azienda ospedaliera: prima dichiara di volersi disegnare come un fiore che necessita di acqua per vivere, ma non appena inizia a disegnare, strappa il foglio e cambia soggetto, "un albero con tante braccia, così da poter abbracciare tutti". Fa alcuni commenti spontanei durante il disegno: "sono perfezionista, se avessi tempo farei un bell'albero", "alcuni rami sono secchi perché siamo in autunno", "io ho radici molto solide".

Diverse donne fondono insieme l'aspetto descrittivo con quello emotivo.

Una addetta alla mensa in una piccola azienda di ristorazione disegna una scena in cui è presente lei e il datore di lavoro (con in mano una sigaretta che stava fumando), che la rimprovera, e a lei spuntano le lagrime.

Una archivista in una azienda sanitaria produce un disegno in cui abbraccia tutto l'archivio, in modo da avere "tutto sotto controllo".

Conclusioni

"Il benessere personale corrisponde al benessere dell'azienda, è un circolo chiuso… Ultimamente c'è questa prospettiva". Questa risposta, di una impiegata in un Ente statale, è indicativa dell'atteggiamento circa i rapporti fra benessere del lavoratore e dell'azienda, sui cui la ricerca ha focalizzato l'attenzione.

Elemento essenziale nello studio dei livelli di benessere di un lavoratore è il tipo di emotività sperimentato nello svolgimento delle sue mansioni, che va riferito al 'clima' percepito all'interno dell'azienda.

La sensazione di benessere personale è significativamente connessa a quello dell'azienda nel suo complesso, e queste variabili sono correlate con l'emotività positiva, la soddisfazione lavorativa e il 'clima' generale percepito nell'organizzazione; non risultano invece connesse con le dimensioni sociodemografiche, né con la posizione occupata nell'azienda.

I lavoratori, per realizzare i propri scopi in azienda (pur nella consapevolezza che questi scopi possono esser divergenti rispetto a quelli dell'azienda stessa), puntano soprattutto alla valorizzazione delle proprie competenze e abilità; queste competenze, e soprattutto le capacità di organizzazione e coordinamento, sono le caratteristiche che essi sentono meno utilizzate e che vorrebbero vedere più valorizzate.

Questi risultati sono condivisi dai diversi sottogruppi in cui il campione è stato articolato. Anche la posizione nell'azienda e la maggiore o minore responsabilità direttiva non cambiano sostanzial-

mente le componenti di adattamento emotivo, se si eccettua una maggiore sensibilità dei dirigenti e dei 'quadri' alla valorizzazione delle proprie capacità.

Le differenze per genere sono più ridotte di quanto ci si poteva attendere: le donne percepiscono maggiormente gli scopi dell'azienda rivolti "all'esterno" (attenzione all'utenza e alla qualità del servizio), mentre gli uomini sono più attenti agli aspetti economici e di sviluppo nel mercato. Le differenze più interessanti si manifestano nella rappresentazione simbolica attraverso la prova di disegno, in cui le donne esprimono meglio gli aspetti emotivi del proprio lavoro.

Maggiori, e molto interessanti, le differenze per tipologia di azienda (pubblico / privato). La percezione della 'salute' dell'azienda è più elevata e positiva nei lavoratori del settore privato; nell'analisi multidimensionale l'azienda pubblica è collegata con una percezione di benessere molto più differenziata, con punte anche molto negative. Questa migliore percezione dell'organismo-azienda di cui si fa parte è confermata nell'analisi qualitativa della domanda sugli scopi e la *'mission'* dell'azienda: mentre i lavoratori di aziende pubbliche si limitano per lo più a dare una descrizione dei servizi offerti, nel settore privato si manifesta una maggiore attenzione sia ai problemi dell'utenza, sia a quanto può favorire e incrementare l'azienda stessa, profitto incluso.

I risultati citati permettono di andare oltre lo stereotipo delle differenze fra pubblico e privato in termini di 'sicurezza' economica e di 'precarietà' del lavoro. La partecipazione del lavoratore alla *mission* dell'azienda passa attraverso la percezione del clima emotivo dell'organizzazione e al grado di identificazione con la struttura che esso consente: aspetti che sono più positivi nelle aziende privata, specie se di piccole dimensioni, rispetto alla spersonalizzazione burocratizzata frequente negli Enti pubblici.

Quest'ultimo dato appare molto interessante, soprattutto alla luce del recente interesse di alcune amministrazioni pubbliche a investire sul benessere e sul *commitment* dei propri lavoratori; e appare altresì importante alla luce del dibattito sulla opportunità delle 'privatizzazioni' di enti pubblici, che non può essere solo un cambiamento economico-organizzativo, ma deve investire livelli di appartenenza e il clima emotivo dell'azienda (Rutelli, Agus e Caboni, 2007).

Relativamente all'analisi qualitativa sono utili alcune riflessioni metodologiche. Se è vero che questo tipo di analisi stenta ad affermarsi perché permette meno la generalizzazione dei risultati ed ha quindi un apparente minore grado di scientificità, essa però consente di accertare dimensioni personali scarsamente rilevabili con domande a risposta chiusa, aspetto esplicitato dagli stessi soggetti che hanno partecipato alla somministrazione. Ad esempio, l'ultimo aspetto rilevato in modo 'aperto' riguardava la consegna di eseguire un disegno per rappresentare il soggetto in azienda, e questo metodo ha consentito di mettere in luce aspetti meno 'logici' attribuiti dal lavoratore al proprio rapporto con l'azienda.

Mediante questo approccio possiamo accedere più in profondità alle percezioni dei lavoratori circa gli scopi dell'azienda, l'utilizzo delle proprie capacità, gli strumenti utilizzati per il raggiungimento dei propri obiettivi e la capacità di rappresentare se stessi in quanto lavoratori con modalità non verbale. Non è un caso che differenze fra i due generi emergano maggiormente in questa prova che non nelle altre modalità, più razionali, di risposta. L'approccio qualitativo è particolarmente rilevante se si considera l'azienda non in modo reificato e 'oggettivo', ma come un organismo funzionalmente interconnesso dotato di vita emotiva propria, in interazione continua con la vita emotiva dei suoi componenti.

Riteniamo che l'integrazione fra approcci quantitativi e qualitativi possa garantire, specie per un oggetto complesso e variegato come quello affrontato nel presente studio, una migliore descrizione e comprensione del 'senso' del fenomeno studiato.

Bibliografia

Allen, N. J., Meyer, J. P. (1990). The measurement, antecedents of affective, continuance, normative commitment to the organization. *Journal of Occupational Psychology*, *63*, 1-18.

Avallone, F. (2005) *Salute organizzativa. Psicologia del benessere nei contesti lavorativi.* Milano: Raffaello Cortina.

Bernardi, F. (1999) *Donne fra famiglia e carriera. Strategie di coppia e vincoli sociali*, Milano: F. Angeli.

Carr, J. Z., Schmidt, J., Ford, J. K., DeShon, R. P. (2003). Climate perceptions matter: a meta-analytic path analysis relating molar climate, cognitive and affective states, and individual level work outcomes. *Journal of Applied Psychology*, *88 (4)*, 605-619.

CNEL (2003) *Maternità e partecipazione delle donne al mercato del lavoro tra vincoli e strategie di conciliazione.* Roma: Documenti Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro, n. 49.

Cooper, C. L., Dewe, P. J., O'Driscoll, M. P. (2001). *Organizational Stress*. Thousand Oaks: Sage.

Cropanzano, R., Wright, T. A. (2001). When a happy worker is really a "productive" worker: a review and

further refinement of the happy-productive worker thesis. *Consulting Psychology Journal: Practice & Research*, *53*, 182-199.

Danna, K., & Griffin, R. W. (1999). Health and well-being in the work place: a review and synthesis of the literature. *Journal of Management*, *25 (3),* 357-384.

Feldman, M. S. (1989) *Order without design.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Fontana, R. (2000) I lavori delle donne. In M. Ambrosini, B. Beccalli, Lavoro e nuova cittadinanza. *Sociologia del lavoro dell'organizzazione e dell'economia*, *80, IV.*

Freeman, H. S., (2006) Impact of selected professional services on job satisfaction of New Kentucky Community and Technical College faculty. *Humanities and Social Sciences*, *67,* 1308.

Gabassi, P. G. (2007) *Psicologia del lavoro nelle organizzazioni.* Milano: F. Angeli.

Gelli B., Mannarini T. (2002) Stress lavorativo e strategie di coping. Un'indagine sul personale tecnico-amministrativo dell'università, *Psicologia e Lavoro, 32,* 47-55.

Hutchinson, G. A. Jr. (1997) The relationship of wellness factors to work performance and job satisfaction among managers. *Humanities and Social Sciences*, *57,* 5062.

Lent, R. W., Brown, S. D. (2006) Integrating person and situation perspectives on work satisfaction: A social-cognitive view. *Journal of Vocational Behavior*, *69,* 236-247.

Lozzi, M. (2007) *Il benessere organizzativo negli enti locali. Come migliorare le relazioni nel pubblico impiego.* Foggia, Ediz. CEL.

Majer, V., Marcato, A., D'Amato, A., editors (2002), *La dimensione psico-sociale del clima organizzativo*. Milano: F. Angeli.

Mayo, E. (1933) *The human problems of an industrial civilization,* MacMillan, London.

Meir, E. I., Melamed, S., Dinur, C. (1995) The benefits of congruence. *The Career Development Quarterly*, *43 (3),* 257-266.

Meyer, J. P., Stanley, D. J., Herscovitch, L., Topolnytsky, L. (2002). Affective, continuance, and normative commitment to the organization: a meta-analysis of antecedents, correlates, and consequences. *Journal of Vocational Behavior*, *61*, 20-52.

Morris, M. A., (2003) A meta-analytic investigation of vocational interest-based job fit, and its relationship to job satisfaction, performance, and turnover. *The Sciences and Engineering*, *64,* 2428.

Negrelli, S. (2007) *Sociologia del lavoro.* Bari: Laterza.

Ostroff, C. (1993) The effects of climate and personal influences on individual behaviour and attitudes in organizations. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, *56*, 56-90.

Pruna, M.L. (2007) *Donne al lavoro.* Bologna: Il Mulino.

Reyneri, E. (2002) *Sociologia del mercato del lavoro,* Bologna: Il Mulino.

Rispoli, L. (2001) *Il Benessere dell'azienda. Un nuovo modo di leggere il funzionamento vitale delle organizzazioni.* Bari: FILCA-CISL.

Rispoli, L. (2006) *Psicologia funzionale per le aziende. Scheda di valutazione.* Napoli: SIF.

Rutelli, P., Agus, M., Caboni, R. (2007) *Lavoro e identità psicosociali. Sicurezza, flessibilità e precarietà,* Milano: F. Angeli.

Santisi, G. (2004) Ciclo di vita, carriera e flessibilità nei lavori atipici. Una indagine su un campione di donne lavoratrici. *Ciclo evolutivo e disabilità, VII,* 65-82.

Sarchielli, G. (2003) *Psicologia del lavoro*. Bologna: Il Mulino.

Smiraglia, S. (1993) *Psicologia sociale della società industriale. Gerarchia e dominio,* Patron, Bologna.

Spaltro, E. (1995) *Qualità. Psicologia del benessere e della qualità della vita.* Bologna: Patron.

Spaltro, E., editor (2002) *Benessere buon lavoro*, Milano: F. Angeli.

Taylor, F.W. (1911) *The Principles of Scientific Management.* New York: Harper & Brothers. Tr. it. I criteri scientifici di direzione e organizzazione aziendale, Milano: F. Angeli, 1976.

Vardanega, A. (2005) Le ricomposizioni di genere: differenziazioni dei percorsi di vita e strategie di costruzione della condizione adulta. In V. Cesareo (a cura di) *Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia.* Roma: Carocci (pp. 237-265).

Vernick, S. H. (2004) An analysis of the correlates of job satisfaction: The contribution of person-environment congruence, self-efficacy, and environmental identity to the explanation of job satisfaction. *Humanities and Social Sciences*, *64,* 2397.

Warr, P. B. (1994). A conceptual framework for the study of work and mental health. *Work and Stress*, *4*, 285-294.

Weick, K. (1997) *Senso e significato nell'organizzazione.* Milano: R. Cortina.

Ricevuto : 14 marzo 2008
Revisione ricevuta : 28 aprile 2008

Giornale di Psicologia, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9558

Giornaledipsicologia.it, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9450

Dalla valutazione della qualità relazionale all'assessment familiare nelle Residenze Sanitarie Assistenziali: Un programma di ricerca-intervento

Vittorio CIGOLI, Marco FARINA, Marialuisa GENNARI
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Dipartimento di Psicologia

ABSTRACT – *From the relational quality evaluation to family assessment in Nursing Homes: a research intervention program* - In the first place, the contribution presents a relational quality evaluation system to assess Nursing Homes. This evaluation system (VQR) involves the single Nursing Homes managers, as well as operators and family members. The constructs on which the evaluation is based are, through a set of empirical variables, are the commitment (on the side of the operators) and recognition (on the side of the family members). The outcomes of the research, that allow as to detect the most significant indicators in Nursing Homes evaluation are then presented and discuss. It has to be notice the presence of an agreement between the family members and the operators on the importance to set up an individualized project for the elderlies as well as on the need to maintain the relationships between them and the networks they are part of. The active and frequent involvement of family members in the care project is also considered as a guarantee of an high quality service. The disagreement in the evaluation of operators and family members is considered as indicating an high level of problems in the organization. Moreover, starting from the actual application of the VQR to some Nursing Homes, several cases of family assessment using the Family Life Space (FLS) in particular, are considered. The main idea underlying the research project is that Nursing Homes are crucial when they come to supporting those families facing an elderly member's severe disease and helping them to deal with the generational passage.. KEY WORDS: Relational quality, Evaluation; family with elderly members, Nursing Homes, Family assessment.

RIASSUNTO – Il contributo presenta in primo luogo un sistema di valutazione della qualità relazionale delle Residenze Sanitarie Assistenziali (RSA) per anziani. Tale sistema valutativo (VQR) coinvolge la direzione delle singole RSA, gli operatori e i famigliari. I costrutti che fondano la valutazione, attraverso un insieme di variabili empiriche, sono quelli di impegno (da parte degli operatori) e di riconoscimento (da parte dei famigliari). Vengono poi presentati e discussi i risultati della ricerca che permettono di conoscere gli indicatori più significativi per la valutazione delle RSA. Emerge un accordo tra i famigliari e gli operatori sull'importanza per l'anziano del progetto individualizzato e sulla necessità di mantenere attivi i rapporti fra questi e la rete di relazioni in cui è inserito. Garanzia di un buon Servizio è anche il coinvolgimento assiduo e attivo dei famigliari nel progetto di cura. La divergenza di valutazione fra operatori e familiari è considerata invece indicatore di elevata problematicità organizzativa. A seguire, proprio sulla base dell'applicazione del VQR ad alcune RSA, vengono considerati alcuni casi di assessment familiare che utilizza in particolare il Family Life Space (FLS). L'idea guida del progetto di ricerca è che le RSA siano organizzazioni cruciali per il sostegno delle famiglie coinvolte nella grave malattia del loro membro anziano e nella gestione del passaggio generazionale. PAROLE CHIAVE: Qualità relazionale, Valutazione, Famiglia con anziani, Residenze Sanitarie Assistenziali, Assessment familiare.

Premessa

Negli anni recenti è avvenuta una modificazione della domanda di cura rivolta a persone anziane all'interno delle Residenze Sanitarie Assistenziali (RSA). In particolare, è data ormai per acquisita la necessità di elevata qualità dell'ospitalità, di un'attenta considerazione della persona anziana e dei suoi bisogni di assistenza medica. (Predazzi, Vercauteren, 2000; Ploton, 2003; Trabucchi, 2005). È però cambiata la domanda, nel senso che le famiglie tendono ad occuparsi dei propri anziani ricercando varie fonti di aiuto (si veda l'incremento esponenziale delle badanti) e si rivolgono ai servizi di residenza-ricovero solo quando non sono più possibili e gestibili le soluzioni adottate. In breve; nella gran parte dei casi il ricovero è l'"extrema ratio" e i famigliari si trovano direttamente con-

frontati con i temi della morte e della perdita dell'anziano.

Da parte loro le Residenze Sanitarie, pur dovendo affrontare molteplici problemi, compresa la presenza sempre più numerosa di personale proveniente da altre culture specie nei settori dell'assistenza e dell'infermieristica, sempre meno si autodefiniscono in un'ottica custodalistica e di "marginalità sociale". Non a caso molteplici sono le iniziative presenti nelle RSA volte a rilevare la "customer satisfaction" e a migliorare la qualità dei servizi offerti.

Possiamo così parlare di una *crisi trasformativa* di tali organizzazioni che richiede nuovi approcci clinico-sociali relativamente all'accoglienza degli anziani gravemente malati e dei loro famigliari. In tal senso nel corso degli anni abbiamo messo a punto uno strumento di "Valutazione della qualità relazionale" (VQR) delle RSA che si distingue da quelli predisposti dalle strutture di monitoraggio pubbliche, così come dalla tradizione derivante dalla "customer satisfaction".

Scopo del presente contributo è quello di presentare le caratteristiche di tale strumento nei suoi fondamenti concettuali e nella sua applicazione pratica e di evidenziare poi come dal processo di valutazione sia necessario predisporre un assessment familiare in grado di creare un nuovo rapporto tra struttura organizzativa e famiglia.

La valutazione della qualità relazionale (VQR)

Il sistema di valutazione che ci accingiamo a presentare[1] si caratterizza per non pochi tratti di novità rispetto agli strumenti attualmente disponibili e con i quali peraltro può utilmente integrarsi.

In primo luogo, come la sua stessa denominazione suggerisce, esso si centra sulla qualità delle relazioni. Il costrutto di *qualità relazionale* si riferisce alla capacità della RSA, intesa come organizzazione, di attuare strategie e procedure volte ad occuparsi dell'anziano e dei suoi famigliari. L'oggetto di analisi è la relazione tra operatori e famigliari, il grado di fiducia e di collaborazione che caratterizza i loro rapporti e li evidenzia come soggetti complementari nel prestare sostegno e cura all'anziano gravemente malato.

Il sistema di rilevazione è pertanto indirizzato sia agli operatori, sia al caregiver principale dell'ospite e produce informazioni relative all'*impegno* della struttura nel garantire qualità relazionale e al grado di *riconoscimento* di tale impegno espresso dai famigliari attraverso il caregiver.

Lo strumento di rilevazione si compone di tre questionari informatizzati: i primi due sono forme parallele di un unico strumento rivolto rispettivamente a operatori e famigliari, il terzo è indirizzato ai responsabili delle strutture e consente di ottenere informazioni di *contesto* (complessità dell'organizzazione; carichi di lavoro relativi alle singole figure professionali; livelli di integrazione con il territorio; accessibilità della struttura, attenzione offerta alla formazione del personale e così via). Più dettagliatamente i questionari indirizzati a operatori e famigliari considerano le seguenti dimensioni:

- *modalità di accesso dell'ospite* con particolare riferimento alla valutazione sanitaria e sociale, alla presenza di protocolli di inserimento, all'individuazione di un operatore di riferimento, all'elaborazione di progetti individualizzati;
- *attività e procedure inerenti il rapporto* con l'ospite in situazione ordinaria che comprende la tutela della relazione tra operatore e utente, le garanzie della privacy, l'utilizzo di strumenti di rilevazione di soddisfazione, le iniziative di animazione;
- *gestione di eventi critici* che riguarda sia la comunicazione circa le modificazioni degli interventi dovute alle variazioni delle condizioni dell'ospite, sia le procedure relativamente all'accompagnamento in fase terminale della vita;
- *relazione con la famiglia e con altri soggetti significativi per l'utente*, che comprende la presenza di figure di riferimento per i famigliari, lo scambio di informazioni su iniziativa degli operatori, l'offerta di possibilità di colloquio relativamente a situazioni problematiche, la facilitazione del contatto tra anziani e famigliari, l'attuazione di suggerimenti provenienti dai famigliari.[2]

---

[1] La messa a punto del VQR nasce dalla collaborazione tra il Laboratorio di Psicologia Sociale Applicata della Facoltà di Psicologia, Università Cattolica di Milano, diretto da Vittorio Cigoli e la Fondazione Cenci Gallingani.

[2] La rilevanza di tali contenuti è emersa grazie alla conduzione di cinque *focus-group* con operatori del settore (medici, infermieri, psicologi ed educatori) finalizzati all'individuazione delle dimensioni capaci di operazionalizzare l'*impegno* della struttura. La versione preliminare dei questionari di rilevazione così elaborati è stata sottoposta a operatori e famigliari di dieci strutture RSA. I risultati ottenuti hanno consentito una riduzione del numero di *item* apparsi nella maggioranza dei

Gli *item* del questionario rivolto agli operatori chiedono di indicare la presenza/assenza di procedure inerenti i contenuti sopra delineati. Nel caso in cui alcune pratiche risultino assenti è richiesta la ragione del loro mancato svolgimento (scarsità di risorse umane e materiali, pratica giudicata di non competenza, e così via).[3]

L'indice "misura dell'impegno" della struttura non si limita quindi alla registrazione delle procedure in essa praticate, ma considera anche le dimensioni di aspettativa e sensibilità degli operatori che, pur non potendo realizzare appieno quanto ritengono efficace, ne riconoscono però la rilevanza.

Analogamente, la "misura di riconoscimento" espresso dai famigliari circa le medesime pratiche non si limita alla registrazione della loro conoscenza in proposito, ma integra tale dato con il grado di rilevanza ad esse attribuito (indispensabile, necessaria, irrilevante, ecc).[4]

L'informatizzazione dello strumento ha consentito di attuare una procedura di standardizzazione "in itinere" che permette un suo costante aggiornamento.[5]

Tabella 1. *Esemplificazioni di item dei questionari rivolti a operatori di RSA e familiari care-giver di anziani ospiti delle medesime Strutture.*

Item tratti dal questionario indirizzato agli Operatori di RSA
Si effettua una **valutazione sociale** e **relazionale** dell'utente in ingresso? SI, *tramite…* - compilazione preliminare di schede/moduli/ questionari da parte dei familiari - colloqui preliminari con l'utente e i suoi familiari e/o altri significativi - colloqui di monitoraggio e verifica ad inserimento avvenuto con l'utente i suoi familiari e/o altri significativi NO, *perché a mio avviso…* - mancano risorse umane e materiali per lo svolgimento di questa attività - pur disponendo di risorse umane e materiali i ritmi del lavoro sanitario e sociale impongono altre priorità - nelle nostra struttura tali attività non sono ritenute di competenza del personale NON SO
È previsto il ricorso a specifici **protocolli di inserimento**? SI, *sono previsti…* - incontri informativi con l'utente - incontri informativi con i familiari dell'utente e/o altre figure significative - visita guidata della Struttura per l'utente e/o i suoi familiari - inserimento temporaneo (solo diurno) con partecipazione ad alcune attività ordinarie della Struttura NO, *perché a mio avviso…* - mancano risorse umane e materiali per lo svolgimento di questa attività - pur disponendo di risorse umane e materiali i ritmi del lavoro sanitario e sociale impongono altre priorità - nelle nostra struttura tali attività non sono ritenute di competenza del personale NON SO
Item tratti dal questionario rivolto ai familiari di anziani ospiti in RSA
Prima dell'ingresso è stata effettuata una **valutazione delle relazioni** del suo parente grazie a colloqui preliminari/incontri con lei o altri familiari? SI, *e ritengo che…* - ciò sia stato *indispensabile* per una corretta accoglienza - ciò sia stato *utile* per una corretta accoglienza

casi ampiamente discriminanti.

[3] La valutazione globale espressa da ciascun operatore è la somma algebrica dei punteggi relativi ad ognuna delle sei dimensioni considerate. Ad ogni risposta "si" (presenza della procedura indicata) è attribuito un valore in funzione del peso ad essa assegnato da un gruppo di dieci giudici esperti del settore. Le risposte "no" (assenza della procedura indicata) comportano l'attribuzione di punteggi negativi.

[4] In questo caso non si è ricorsi all'attribuzione di pesi da parte di giudici in quanto la formulazione degli item offre di per sé un giudizio sulla rilevanza

[5] Connettendosi al sito www.cencigallingani.it ogni RSA interessata al modello di valutazione da noi proposto può ottenere le tre versioni dei questionari. I dati grezzi ottenuti con la somministrazione possono essere successivamente letti secondo un'apposita griglia che consente di elaborare on-line un profilo della qualità delle relazioni. L'accesso al sistema è gratuito; nel sito citato sono indicate le garanzie relative alla tutela della riservatezza delle strutture e all'attendibilità dei dati che loro immettono nel sistema.

- ciò sia stato *irrilevante* per una corretta accoglienza

NO, *e ritengo che…*
- ciò sia una *grave* inadempienza
- ciò possa *compromettere* una corretta accoglienza
- ciò sia *irrilevante* per una corretta accoglienza

NON SO

Dopo l'ingresso è stato seguito un ***programma*** *cosicché il suo parente potesse conoscere gli altri ospiti, gli operatori?*

SI, e ritengo che…
- *ciò sia stato* indispensabile *per un corretto inserimento*
- *ciò sia stato* utile *per un corretto inserimento*
- *ciò sia stato* irrilevante *per un corretto inserimento*

NO, e ritengo che…
- *ciò sia una* grave *inadempienza*
- *ciò possa* compromettere *un corretto inserimento*
- *ciò sia* irrilevante *per un corretto inserimento*

NON SO

Analisi dei risultati e standardizzazione "in itinere" dello strumento VQR

Il *campione* di standardizzazione a cui fanno riferimento i risultati di seguito presentati, è stato costruito a partire dal 2003 ed ha coinvolto 90 strutture RSA all'interno delle quali sono stati contattati complessivamente oltre 1.200 soggetti (responsabili di struttura, operatori e famigliari degli ospiti). Il campione degli operatori risulta composto da 445 soggetti (infermieri, ausiliari, operatori sociali, medici, psicologi e tecnici della riabilitazione), mentre quello dei *caregiver* è costituito da 863 soggetti, circa il 70% di loro sono donne e la loro età media è di 56,3 anni. Essi si occupano di un anziano con un'età media di 83,8 anni e sono in linea generale supportati in questo compito da altre due persone della loro famiglia.

Centrando l'attenzione sulle *procedure di valutazione dell'utente in ingresso* espresse da operatori e familiari osserviamo che entrambi gli attori assegnano pari rilevanza alle componenti sociali e sanitarie. Più specificamente gli operatori affermano che nella quasi totalità dei casi vengono infatti effettuate sia una valutazione degli aspetti sanitari (93,7%), sia di quelli sociali (91%). Appare ampiamente diffusa anche l'attenzione alla specificità della condizione di ciascun nuovo ospite: l'85,8% degli operatori dichiara di elaborare in équipe un progetto individualizzato per ciascun anziano. Le opinioni dei caregiver al riguardo mostrano il riconoscimento dell'impegno delle strutture nel garantire all'anziano una valutazione sanitaria (91,1%). Più bassa è la presenza della valutazione sociale (77,6%) la cui rilevanza è ampiamente riconosciuta (il 60,3% la giudica indispensabile). L'elaborazione di un progetto individualizzato rappresenta una pratica attesa dai famigliari degli anziani; la sua importanza è quasi unanimemente riconosciuta tra coloro che ne hanno avuto esperienza (il 62,9% la ritiene indispensabile). Per contro è alta l'insoddisfazione tra coloro che non hanno visto elaborato un progetto per i propri famigliari (il 32,6% afferma che ciò rappresenta una grave inadempienza).

Tabella 2. *Percentuali di operatori e familiari di anziani ospiti che rilevano la presenza di specifiche procedure all'interno del percorso di accoglienza dell'ospite.*

Procedure attuate in fase di accoglienza	Operatori	Familiari
Valutazione sanitaria	93,7	*91,1*
Valutazione sociale e relazionale	91,0	*77,6*
Adozione di un protocollo di inserimento	99,5	*75,4*
Assegnazione operatore di riferimento	99,1	*58,4*
Elaborazione di progetto individualizzato	*85,8*	*78,7*

Consideriamo ora gli *stili di assistenza e cura* adottati dalle Strutture durante la permanenza dell'anziano al loro interno. La conservazione delle abilità residue (91,4%) risulta essere uno degli obiettivi più frequentemente perseguiti unitamente alla personalizzazione delle prestazioni assistenziali (93,5%). I rapporti con la famiglia, o con altri significativi per l'utente, avviati su iniziativa della struttura, rappresentano una procedura consolidata e diffusa (93,5%); essi avvengono però nella maggioranza dei casi tramite telefono (63,6%), o con scambi occasionali e informali (85,8%). Offrire occasioni di incontro tra anziani e famigliari è un obiettivo riconosciuto dall'84,9% degli intervistati. Tuttavia le strutture paiono aver scelto una posizione assai defilata: solo il 28,1% sollecita infatti i famigliari a visitare l'ospite in caso di assenza prolungata e la maggioranza degli operatori vede assol-

to il proprio compito nella predisposizione di spazi adeguati (61,8%).

Tabella 3. *Percentuali di operatori e familiari di anziani ospiti che rilevano la presenza di specifiche procedure finalizzate al mantenimento delle capacità relazionali dell'anziano.*

Procedure attuate per il mantenimento di capacità relazionali dell'anziano	*Operatori*	Familiari
Incentivare la partecipazione degli ospiti alla vita sociale della Struttura	98,4	*89,4*
Favorire i contatti tra familiari e anziani	84,9	*85,0*
Avviare e mantenere rapporti tra operatori e familiari con iniziativa della Struttura	93,5	*86,7*
Coinvolgere gli ospiti nella vita sociale della comunità in cui la Struttura è inserita	*99,5*	*84,9*

Favorire i contatti tra l'anziano e la propria famiglia è indicato dalla maggioranza dai famigliari stessi come uno compito assolto dalla struttura ospitante (85%) e solo il 7,1% dichiara che tale azione non viene svolta; il riconoscimento di questa forma di impegno è assai ampia (solo lo 0,4% lo dichiara irrilevante).

Meritano infine qualche notazione le procedure attuate in occasione di aggravamento delle condizioni dell'anziano e le scelte adottate in riferimento alle *cure di fine vita*. Le variazioni relative al progetto individualizzato, determinate da situazioni di crisi che mostrano un aggravamento delle condizioni dell'ospite, sono condivise con lui (95,5%). Tuttavia ben il 57,3% degli operatori dichiara che all'interno della Struttura di appartenenza non è svolta alcuna azione di accompagnamento alla morte. Per contro il 40,8% dei familiari spera di poter essere sostenuto nel percorso di fine vita del proprio parente. Essi riconoscono pienamente il valore di tale azione con percentuali di assenso che sfiorano la totalità (97,3%) ed analogamente il 70% di chi teme di non beneficiarne dichiara che ciò rappresenta una grave inadempienza.

Veniamo allora ai risultati conclusivi (cfr. Tabella 4). Il 33,3% delle strutture si caratterizza per un livello di impegno alto degli operatori e un grado di riconoscimento analogo da parte dei famigliari. Si tratta di organizzazioni ben funzionanti dal punto di vista delle relazioni, in cui gli operatori sono consapevoli dell'adeguatezza delle procedure attuate ed i famigliari riconoscono l'impegno profuso a favore dell'anziano parente.

Ci sono poi strutture (20%) che si caratterizzano per un giudizio "quasi efficace" espresso da entrambe le parti. Sono strutture che devono migliorare alcune delle loro procedure prestando attenzione sia alle criticità espresse dagli operatori, sia al riconoscimento del loro impegno da parte dei famigliari.

Il 40% appare in una condizione di difficoltà più o meno marcata, espressa da livelli medio-bassi di impegno-riconoscimento dichiarati. Esse necessitano di una consulenza e di un sostegno esterno per comprendere le ragioni dell'attuale stato di difficoltà che caratterizza sia gli operatori, sia gli utenti.

Nel 6,7% è evidente la presenza della *contraddizione* tra l'impegno degli operatori e il riconoscimento dei famigliari: nel 3,4% dei casi i primi si sentono molto impegnati e i secondi per nulla riconoscenti, oppure, nel 3,3% delle situazioni gli operatori dichiarano un impegno critico e assai problematico, mentre i caregivers sono molto riconoscenti rispetto al lavoro fatto dalla struttura. Si tratta di una "visione scissionaria" che indica la presenza di una patologia organizzativa e che richiede analisi specifiche, sempre che questo sia un interesse dei responsabili delle RSA.

Tabella 4. Liv*elli relativi alla "qualità relazionale" espressi da operatori e famigliari ed indicati in valori percentuali.*

	Bassa qualità famigliari	*Media* qualità famigliari	*Alta* qualità famigliari
Alta qualità operatori	3,4	11,1	12,2
Media qualità operatori	10,0	20,0	10,0
Bassa qualità operatori	12,2	17,8	3,3

Attualmente 155 strutture RSA della Lombardia si sono connesse al sistema informatizzato di valutazione della qualità relazionale. Più in dettaglio, come richiesto dalle norme delle strumento, sono stati prodotti dati sia da operatori (medici, infermieri, ausiliari e così via), sia da famigliari caregiver di pazienti ospiti. Globalmente sono state

ottenute informazioni da 1418 soggetti di cui 491 operatori e 927 familiari caregiver.

Tuttavia solo 97 strutture sulle 155 richiedenti hanno prodotto dati completi e quindi in grado sia di produrre risultati validi, sia di incrementare il campione di standardizzazione. Per comprendere le ragioni di tale difficoltà è in corso la presa di contatto con le RSA in questione. Se da un lato infatti si osserva un vivo interesse ai contenuti del VQR, dall'altro non va trascurata la difficoltà a produrre dati. A tale proposito possiamo formulare due ipotesi: in primo luogo la pluralità di soggetti da coinvolgere può costituire un ostacolo in termini di uso delle risorse, in secondo luogo può esserci un problema relativo alla riservatezza delle informazioni fornite. A tale scopo stiamo lavorando ad un sistema di elaborazione che consenta il mantenimento della "privacy" delle strutture aderenti all'operazione. C'è però una terza ipotesi relativa al timore della messa in luce di zone d'ombra del funzionamento organizzativo. Com'è noto l'impianto burocratico-amministrativo di tali organizzazioni spesso preferisce modelli ingegneristici ed economici che si basano sui criteri del *controllo* attraverso dettagliate operazioni amministrative e della cosiddetta trasparenza; inoltre il timore diffuso è quello del *rischio* e della *crisi* di cui viene visto solo il lato negativo della medaglia e non la loro potenzialità innovatrice e costruttiva nelle organizzazioni che si occupano di anziani.

In breve; la dimensione più rilevante che il VQR consente di esplorare è la relazione tra i servizi offerti dalla struttura, gli operatori delle Residenze Socio Assistenziali e la famiglia dell'ospite. In particolare, come abbiamo constatato nella precedente esposizione, non poche divergenze si possono verificare tra le opinioni e le aspettative dei famigliari e degli operatori. Tali differenze assumono particolare rilevanza nel determinare la qualità delle relazioni e, più in generale, del Servizio stesso. Per far fronte a questa evenienza sono stati sviluppati di progetti di ricerca-intervento allo scopo di implementare le conoscenze della famiglia dell'ospite e di supportare la relazione fra famigliari e operatori nell'ottica dello scambio e della reciproca collaborazione.[6]

Riportiamo di seguito un esempio di ricerca-intervento messo a punto a seguito dell'utilizzo del VQR relativo all'assessment familiare.[7]

L'assessment familiare

Come detto, la ricerca psicosociale indica che l'evento di ricovero avviene solo quando i famigliari, che quotidianamente supportano l'anziano, non riescono più a svolgere in modo efficace il proprio compito di cura (Tamanza, 1998). È proprio su questo aspetto che ci pare importante riflettere in quanto evidenzia l'evento dell'ingresso di un anziano porta con sé significati che, andando aldilà dell'aggravarsi delle sue condizioni psicofisiche di salute, riguardano le modalità di cura che la famiglia agisce nei confronti dell'anziano stesso e il modo di affrontare l'accadimento della morte intesa come passaggio generazionale.

È pertanto necessario leggere la domanda di ingresso in RSA non solo nei suoi aspetti fisiologici e individuali, aspetti sui quali le istituzioni hanno già da tempo fondato il loro progetto di lavoro, ma anche conoscere e rendere esplicita la richiesta familiare, spesso inespressa e non consapevole. Tale domanda, veicolata da vissuti e azioni che possono apparire a prima vista incomprensibili, presuppone una dinamica psicologica che si connette all'anziano e alla sua storia tanto quanto alle relazioni familiari in cui esso è coinvolto. A fronte di queste considerazioni assume particolare importanza riuscire a *dotare di senso* l'accadimento ricovero attraverso una conoscenza approfondita dei legami familiari e comunitari in cui l'anziano è inserito; ciò è possibile qualora si attivi una specifica modalità di accoglienza dell'anziano insieme alla sua famiglia.

A questo proposito il progetto prevede, oltre a strumenti di rilevazione delle condizioni di salute dell'anziano e alla raccolta delle informazioni socio-strutturali, il ricorso a specifici strumenti di asses-

[6] La logica del progetto di ricerca è quella di promuovere cambiamenti e di ottimizzare le pratiche di cura a partire proprio dalle specificità di ogni singola RSA. Nella scelta metodologica degli autori non è pensabile produrre cambiamento se non a partire da una *conoscenza situata* in ogni singolo contesto socio-assistenziale. Ciò coerentemente con la prospettiva epistemologica che connette saldamente l'aspetto della ricerca con quello dell'intervento volto a produrre cambiamenti. Secondo questa prospettiva è in accordo con la Direzione della RSA che vengono effettuate le scelte inerenti le priorità e le scansioni temporali dei progetti di intervento, le cui finalità e modalità attuative vengono discusse e condivise con i diversi attori organizzativi che vi prenderanno parte.

[7] Hanno partecipato all'intervento la Fondazione Zucchi-Falcina Onlus di Soresina (CR) e il Consorzio Zenit-IGM di Milano.

sment delle relazioni familiari al momento del ricovero. I dati raccolti possono essere utilizzati sia per accompagnare l'anziano ad "abitare" la struttura, sia per fornire agli operatori informazioni importanti riguardo ai significati, alle difficoltà e alle risorse presentate da quella particolare famiglia. Inoltre tale modalità di accoglienza può essere considerata una prima e importante occasione di lavoro con i famigliari dell'ospite che non di rado necessitano di uno spazio e di un tempo per rielaborare l'evento dell'ingresso del loro congiunto in RSA. Va evidenziato in proposito come l'evento provochi modalità persecutorie o di delega.[8]

Secondo la nostra visione la RSA è chiamata a diventare un "luogo del passaggio generazionale". In tal senso, non possiamo prescindere dalla necessità della chiamata in scena di più generazioni quale elemento irriducibile per la tutela del patrimonio relazionale della famiglia. La chiamata in scena si concretizza sin dall'inizio proprio nel pensare e *ritualizzare* l'ingresso nella struttura come evento familiare piuttosto che meramente individuale.

Durante il percorso di ricerca-intervento le équipe delle RSA che hanno collaborato al progetto hanno definito, insieme a consulenti, gli strumenti clinici e psicosociali da utilizzare durante l'accoglienza del nuovo ospite. Aldilà della differenza che caratterizza ciascuna RSA, è possibile individuare un corpo di strumenti comuni. Si tratta di una scheda orientata all'anamnesi medico-sanitaria, di una griglia di rilevazione dei dati socio-strutturali dell'ospite e dell'impiego di uno strumento di assessment familiare di tipo proiettivo-costruttivo (*Family Life Space*) che consente di cogliere l'organizzazione spazio-temporale della famiglia e la qualità delle relazioni in essa presenti.

Mentre le griglie di rilevazione dei dati anamnestici e socio-strutturali dell'ospite rientrano nelle consuetudini di lavoro delle RSA, non così è per l'utilizzo del *Family Life Space* (FLS)[9] che costituisce un'importante novità nella prassi dell'accoglienza. In particolare il suo utilizzo consente ai famigliari e agli operatori di pensare all'ingresso in RSA come ad un accadimento che coinvolge l'intera realtà familiare. Potremmo così dire che non sia accoglie soltanto l'ospite, ma con lui tutta la sua famiglia e il dramma di cui è portatrice; è infatti la famiglia che rivolgendosi alla struttura entra in relazione profonda e significativa con la medesima.

La forma grafica ottenuta attraverso l'FLS e il successivo dialogo clinico con i famigliari ci consentono di conoscere i fondamenti dell'organizzazione familiare, gli ostacoli e le risorse presenti e il rapporto che essa intrattiene con il contesto circostante. A tale scopo il nostro gruppo di ricerca ha introdotto importanti varianti tecniche, così l'FLS viene somministrato due volte: l'una relativa al *presente* della vita della famiglia e l'altra relativa ad un momento o del *passato* o del *futuro*. E' inoltre in fase di definizione l'analisi metrica dei disegni prodotti.

Vediamo allora qualche esempio concreto.

Dall'individuazione personale alla croce del dolore

La signora Alessia ha 91 anni quando viene inserita nella RSA ed è vedova da 9 anni. All'incontro familiare partecipano, oltre a lei, l'unica figlia e il genero. Durante il colloquio si ripercorre brevemente la storia familiare: la signora è stata sposata con il signor Benvenuto, di due anni più vecchio di lei, impiegato in banca, deceduto per enfisema polmonare all'età di 84 anni.

Per quanto riguarda la sua famiglia di origine, la signora ricorda che ha perso la madre a soli 14 anni a causa di una polmonite e che il padre vedovo si è risposato con una donna descritta come dolce e sensibile. Alessia aveva anche un fratello, morto da sette anni, che aveva perso molto precocemente la moglie a causa di un tumore. Da parte sua ha sempre lavorato come impiegata in una ditta di progettazioni.

Una qualità che Alessia si riconosce è quella di essere riuscita a coltivare numerose relazioni amicali con le vicine di casa; inoltre si è sempre adoperata molto per gli altri preparando pranzi per feste e riunioni. La figlia la descrive come una persona molto dinamica ed accogliente.

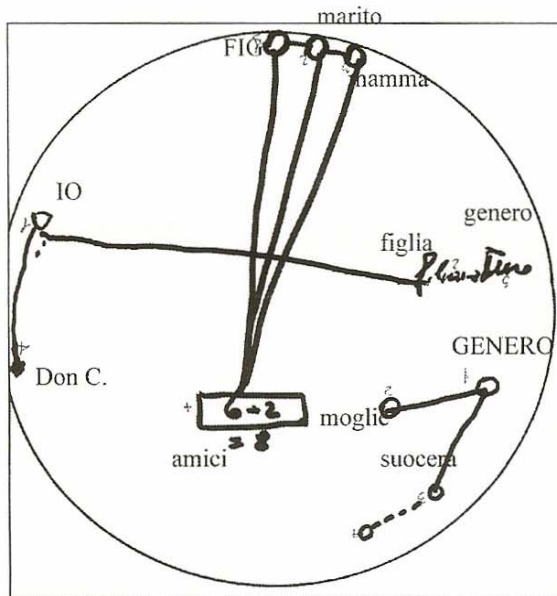
Il ricovero nella RSA avviene in seguito ad una caduta che risale a pochi mesi prima del ricovero a cui è seguito un intervento all'anca e che le ha lasciato molta ansia e la paura di non riuscire più a fare le cose. Alessia nel corso degli ultimi anni ha

---

[8] Sulle modalità familiari di far fronte all'evento ricovero si veda Cigoli (1992, 2000, 2006).

[9] Il presupposto teorico su cui si fonda lo strumento è che la realtà psichica familiare sia rappresentabile spazialmente tramite segni grafici. La consegna data ai membri della famiglia è quella di occupare il foglio su cui è disegnata una circonferenza posizionando se stessi, altre persone significative, eventi ritenuti particolarmente importanti indicando, infine, la qualità dei legami che connette gli elementi disegnati. Cfr. Gozzoli C., Tamanza G. (1998).

avuto seri problemi fisici tra cui anche un'operazione di tumore al seno.

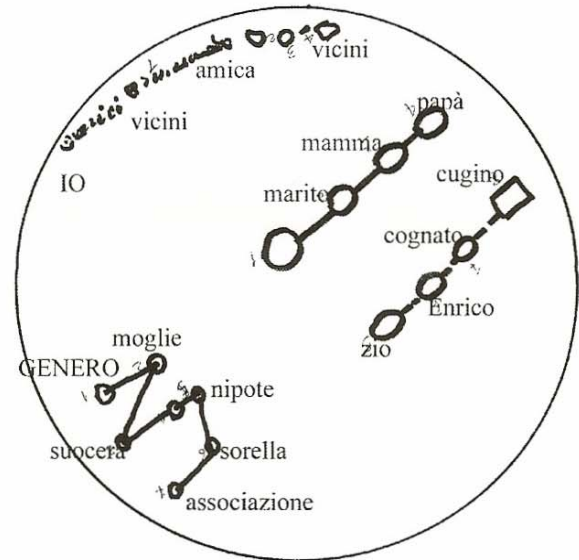
Figura 1

La figlia, sposata e senza figli, asserisce che ormai la madre è per lei come una figlia specie da quando, dopo la parziale infermità, si è reso necessario che lei e il marito "la adottassero" e si facessero carico della sua cura.

Il FLS viene realizzato da Alessia, dalla figlia e dal genero (cfr. Figura 1).

Nella produzione grafica riferita al *presente* tutti gli elementi si collocano all'interno del cerchio. Nel disegno non c'è spazio per eventi, o situazioni significative; sono rappresentate infatti solo le persone. I famigliari si disegnano reciprocamente, utilizzano lo stesso numero di elementi (quattro) e ciascuno di loro inserisce un personaggio o un elemento specifico: Alessia segna Don Claudio, il genero inserisce la sorella e la figlia inserisce il gruppo degli amici.

È interessante rilevare che il prodotto è assimilabile a quello di una "famiglia nucleare" dove i personaggi principali si collocano nella circonferenza interna.

I legami fra le persone sono tutti positivi tranne il rapporto che il genero attribuisce alla sorella delineata come una donna che "vive in un mondo tutto suo, è vedova ed ha chiuso con tutti da quando è morto suo marito… ci si sente e ci si vede solo per Natale, poi va via…".

Appare particolarmente significativo l'incastro tra le linee-legame di Alessia e quelle della figlia. La croce che si viene a formare nel centro geometrico appare il reale snodo relazionale che può essere compreso come il legame sofferente e doloroso. Il genero sembra invece fare mondo a sé, relegato com'è in uno spazio periferico. Da notare, infine, che la figlia si appoggia sul rettangolo costituito dagli amici (6+2).

Anche nel disegno riferito al *passato* (prima della caduta di Alessia) la produzione grafica avviene all'interno della circonferenza. Le rappresentazioni stavolta sono però individuali; ciascuno infatti rappresenta un mondo a sé stante rispetto agli altri e più ricco di persone e di elementi. È disegnato anche un gruppo associativo e, oltre alla famiglia di origine di Alessia, compaiono anche le persone della famiglia del genero.

Alessia e il genero collocano se stessi e il proprio mondo in posizione periferica quasi a delimitare i contorni dello spazio familiare, mentre la figlia si colloca in posizione centrale con una doppia catena di rapporti.

Se ci soffermiamo sulle persone raffigurate da Alessia constatiamo come, oltre a se stessa, ella raffiguri i vicini e gli amici, ma nessun famigliare. Nel disegno della figlia compare invece il padre e la famiglia del marito. A sua volta il genero raffigura anche i nipoti ai quali afferma di esser molto legato.

Il confronto fra il disegno del presente e quello del passato consente di mettere in evidenza alcuni elementi importanti:

- il passato ("rivisto" dal presente) consentiva uno spazio di maggior movimento; sono presenti le relazioni dei famigliari con altre famiglie (per esempio quella del genero), con amici e parenti e con gruppi e organizzazioni sicuramente molto più di quanto sia possibile nel presente;
- la narrazione appare più ricca e vitale nel secondo disegno; vengono infatti ricordati molti episodi ed eventi che hanno riguardato la famiglia allargata;
- nel disegno del passato emerge una significativa differenziazione tra le persone rispetto all'oggi persino esasperata: Alessia è impegnata a sviluppare le relazioni con le amiche e i vicini di casa; la figlia è impegnata nelle relazioni con i parenti; il genero è impegnato nel legame con i famigliari oltre che in un'associazione di volontariato.

Possiamo così dire che l'evento malattia di Alessia e il suo successivo ricovero nella RSA ha "ferito" ed interrotto il progetto di vita delle persone, determinando un impoverimento delle relazioni familiari e un ripiegamento su se stesso del "corpo familiare". Di fronte all'evento catastrofico i famigliari reagiscono rafforzando il legame madre-figlia la quale a sua volta abbisogna di un "quadrato" che la sostenga (qui rappresentato dagli amici).

In una situazione relazionale di questo tipo quale posizione viene ad assumere il servizio con cui la famiglia è entrata da poco in contatto? Come si può notare la RSA è il "terzo assente" della produzione familiare. D'altronde il contatto è recente.

L'assessment permette così di pensare ad un "progetto" che non riguarda affatto solo Alessia, ma anche la figlia che si confronta con la croce del precipizio-catastrofe della malattia irreversibile. Da un lato gli operatori hanno la possibilità di entrare a far parte del "quadrato" di sostegno e dall'altro possono sostenere la figlia a far rientrare suo marito nella gestione di questa delicata fase di passaggio generazionale dove, tra l'altro, non ci sono figli, cioè continuità.

Un fallimento personale?

La signora Paola ha 78 anni; è vedova da quindici anni (il marito è morto per aneurisma) ed ha una figlia di 47 anni, Rachele. All'incontro familiare partecipa solo la figlia Rachele in quanto la madre è impossibilitata ad essere presente per problemi di salute. È Rachele, così, che aiuta gli operatori a ricostruire la storia familiare.

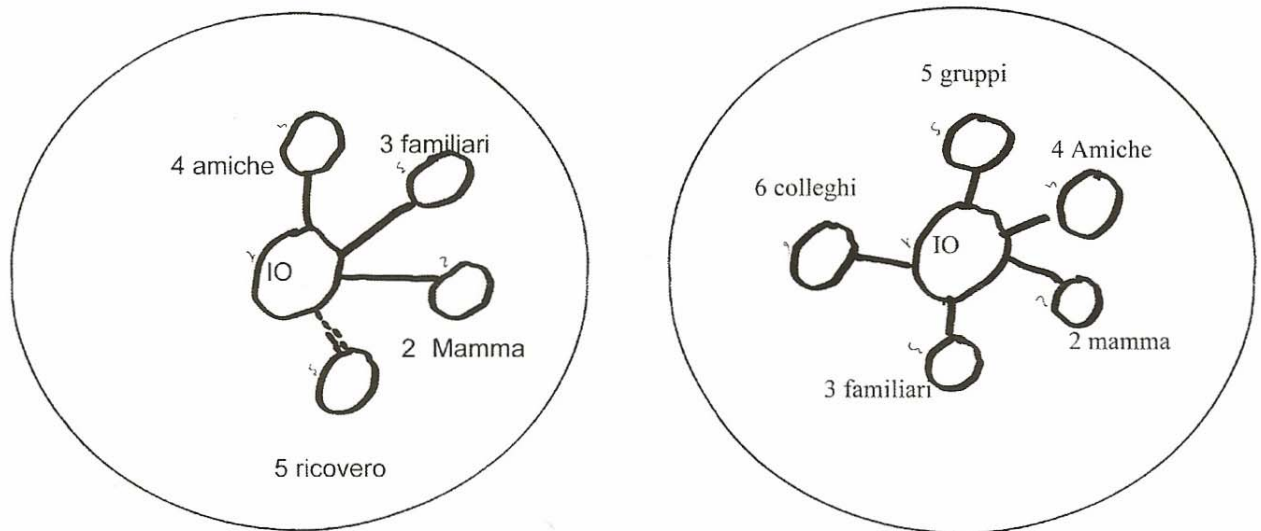
Paola appartiene ad una famiglia numerosa. Sua madre, casalinga, è deceduta venti anni fa, e il padre, dopo la morte della moglie, si è trasferito nella casa della figlia; Rachele ricorda in proposito che accendeva la pipa al nonno. In casa di Paola ha vissuto anche un fratello rimasto vedovo molto giovane. Paola aveva anche una sorella che è deceduta e non aveva figli; è ancora invece vivente un fratello sposato con un figlio.

Rachele, la figlia, lavora in una ditta farmaceutica occupandosi della contabilità ed è nubile. Narra delle relazioni tra la madre Paola e la famiglia allargata; oltre ad aver tenuto in casa il nonno ed un fratello, numerose e significative erano anche le relazioni con i molti nipoti che con le loro famiglie abitavano nello stesso cortile. Inoltre Paola coltivava parecchie amicizie anche nell'ambito della parrocchia. Ha sempre lavorato come operaia e la sera aiutava la famiglia a lavorare i campi: la chiamavano "tre passi e una corsetta" perché non stava mai ferma. Ne risulta l'immagine di una donna energica e sempre molto disponibile e attenta ai bisogni degli altri.

Da quasi cinque anni Rachele ha gravi problemi di circolazione; pesa quasi centocinquanta chili e presenta numerosi problemi di salute fisica, in particolare alle ginocchia e al cuore. Non è sposata e non ha figli.

Afferma di vivere ormai con la madre un rapporto paritetico di sorelle e di "vivere bene il ricovero della madre" perchè le serve a recuperare la funzionalità delle gambe. In ogni caso tutti i giorni Rachele passa a trovare la madre e a sere alterne si ferma a cena con lei.

Anche in questo caso il disegno dello spazio di vita familiare è applicato sia per il presente che per il passato. Come si vede tutto è all'interno della circonferenza (Figura 2). La signora Rachele si avvicina al disegno con molta agitazione, finisce molto in fretta il compito e subito si allontana. Si disegna al centro, poi disegna la mamma, quindi i famigliari e infine le sue amiche. L'unico evento che segna è il ricovero della madre che appare anche l'unica relazione presente. Nel complesso vediamo Rachele situarsi nel centro geometrico con gli altri elementi a configurare una semicirconferenza intorno a lei; tra di essi viene anche segnato il ricovero. Evidente appare il vuoto nella parte sinistra della circonferenza e la povertà complessiva del disegno. Potremmo chiederci cosa c'è di "sinistro", se non fosse che possiamo ipotizzare trattarsi della perdita-morte.

Figura 2

Il disegno del passato (cinque anni fa, prima della malattia della madre) presenta la stessa organizzazione del precedente: la signora al centro e intorno a lei, in posizione circolare, le persone significative: la mamma, i famigliari, le amiche, i gruppi e le associazioni che frequentava e i colleghi di lavoro.

Anche in questo disegno colpisce la povertà complessiva di elementi e di relazioni; tuttavia esso è caratterizzato da un elemento in più, quello dei colleghi, che dà compiutezza figurativa al disegno che appare peraltro come un sistema chiuso, completo e autosufficiente.

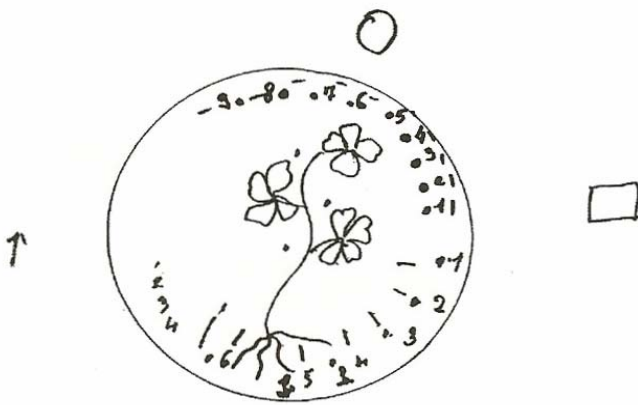
Ma cosa perde Rachele con il ricovero della madre Paola? Rachele oggi non può più pensare alla famiglia come ad un sistema chiuso e autosufficiente quale poteva essere quello della cascina di campagna in cui è nata e cresciuta e che le ha permesso un equilibrio relazionale. L'evento malattia della madre la espone all'angoscia. Se da un lato ella asserisce di accettare di buon grado il ricovero della madre per le sue ragioni di salute, dall'altro la espone ad un confronto molto difficile e pericoloso. La madre, infatti, è stata sempre attiva, mentre lei è inadeguata e non all'altezza dell'evento che la vita presenta. Nel racconto che lei fa della madre emerge infatti una donna sempre pronta, in grado di occuparsi degli altri e di curare in casa propria sia il nonno che il fratello di lei, cosa che lei non è in grado di fare.

Che cosa dunque possono fare gli operatori a favore della famiglia? Il rischio dell'isolamento è presente fin dal primo contatto: Rachele è sola e malata a sua volta, impedita nel prendersi cura così come vuole la tradizione familiare. Gli operatori allora possono occupare quel posto lasciato vuoto nel disegno del presente e che riguarda "i colleghi". In breve, possono diventare i colleghi che supportano Rachele e non la lasciano esposta alla solitudine, alla desolazione e al fallimento.

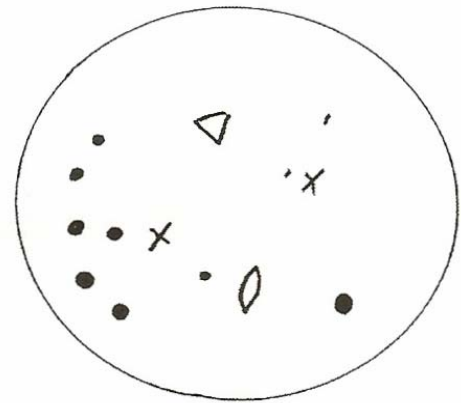
Quando l'apparenza inganna

La signora Rina ed il signor Luciano, rispettivamente 77 e 86 anni, sono sposati da oltre quarant'anni e non hanno avuto figli. Recentemente hanno deciso di chiedere accoglienza presso una RSA a causa dell'aggravarsi delle condizioni di salute di Rina che riesce a camminare unicamente con l'ausilio di un deambulatore e delle difficoltà di Luciano che, pur godendo di buona salute nonostante l'età avanzata, sente di avere meno energie da dedicare alla cura della moglie. La scelta della struttura avviene per volontà della signora Rina che decide di ritornare, seppur come ospite di una RSA, nel proprio paese d'origine che aveva lasciato in occasione del matrimonio.

I due coniugi vengono inizialmente collocati in camere comuni. Rina ha un ruolo dominante; sovente risponde al posto del marito alle domande degli operatori a lui rivolte, gli impedisce di pren-

dere parte ad occasioni di svago organizzate all'interno della struttura adducendo bisogni di assistenza, o la sua impossibilità a partecipare. Chiede ed ottiene infine il trasferimento in una camera singola in cui però incontrarla. Luciano sembra accettare passivamente le scelte della moglie e seguire "diligentemente" le sue prescrizioni.

È in questa fase di osservazione e di elaborazione del progetto di cura, che trova spazio la proposta del disegno congiunto del FLS. L'obiettivo dell'équipe è quello di comprendere la natura del legame di coppia e di valutare i margini per un intervento finalizzato ad offrire ai coniugi la possibilità di fruire appieno delle possibilità di assistenza che l'organizzazione offre. In particolare si intende offrire a Luciano una maggiore libertà derivante dallo sgravio degli impegni inerenti la cura della moglie; obiettivo peraltro implicito nella richiesta di entrambi i coniugi al momento dell'accoglienza all'interno della struttura.

Il disegno dello spazio di vita viene realizzato con i coniugi e con Anna, nipote della signora Rina da parte di una delle sue due sorelle, oggi entrambe scomparse. Ai famigliari viene proposto di rappresentare sia l'attuale situazione, sia la condizione della famiglia prima dell'aggravarsi di Rina (Figura 3).

Ripercorriamo seppur sinteticamente l'interazione tra i soggetti; nella rappresentazione del presente Rina inizia per prima il lavoro, avvicina il foglio a sé, sceglie un pennarello di colore rosso e si rappresenta al centro dello spazio assumendo come simbolo di se stessa uno stelo con tre fiori che appare imponente per le sue dimensioni e minuziosamente eseguito; Anna pare intenzionata a fornire il suo contributo, ma dopo un breve momento di riflessione decide di dare spazio a Luciano; Luciano si mostra titubante, si colloca in posizione laterale scegliendo come simbolo di se stesso un breve tratto verde; infine Anna si rappresenta con tre tratti blu che paiono essere le radici del grande fiore scelto come immagine dalla zia.

Alla richiesta del consulente di indicare altre figure significative Rina colloca le sorelle defunte e poi la famiglia di Anna indicata con un unico simbolo nel suo insieme. Luciano, dopo aver rappresentato la moglie, che mostra un grande compiacimento per questa scelta, colloca i suoi fratelli attualmente tutti defunti. Anna, infine, rappresenta dapprima i componenti della propria famiglia d'origine, poi gli zii e la mamma e la zia che, come detto, sono entrambe decedute.

All'invito a rappresentare enti, organizzazioni, eventi rilevanti nella vita familiare Rina disegna la RSA di cui la coppia è ospite sotto forma di un quadrato esterno alla spazio di vita familiare. Anche Anna decide di rappresentare la struttura ospitante gli zii collocandola sempre all'esterno dello spazio di vita familiare. Luciano inizialmente afferma di non voler rappresentare la struttura che lo ospita, ma dopo qualche esitazione la rappresenta sotto forma di freccia.

Solo Rina ed Anna rispondono alla richiesta di indicare la qualità dei legami tra gli elementi. I legami, tutti positivi, sono realizzati con brevi tratti che non uniscono realmente gli elementi rappresentati; restano poi del tutto scollegate le tre immagini della RSA.

La versione inerente il passato appare assai diversa. Ripercorriamo la sua realizzazione: Rina abbandona la sua rappresentazione "monumentale" scegliendo un semplice ovale rosso come proprio simbolo; Anna si colloca sotto forma di cerchio blu accanto alla zia; Luciano si posiziona al di sopra della moglie con una "X" verde e con un punto accanto.

Alla richiesta di indicare altre persone significative Rina sintetizza in un'altra "X" l'insieme dei vicini di casa ai quali era molto legata e un triangolo

sempre rosso con il quale intende simboleggiare l'ultima riunione dell'intera famiglia, quando le due sorelle erano ancora in vita; Luciano concentra in un unico punto tutti i propri parenti e Anna rappresenta ancora, in blu, i componenti della propria famiglia di elezione e d'origine. Nessuno indica i legami tra gli elementi rappresentati.

Veniamo allora alla riflessione. In primo luogo è importante rilevare le differenze tra le due versioni "ora" e "allora" fornite dai famigliari. La prima rappresentazione sembra assumere il significato di una "messa in scena" attorno a Rina con la comparsa di elementi vistosi e con la collocazione all'esterno del ricovero. La seconda rappresentazione ci mostra un quadrilatero al centro (anche se non ci sono le linee che lo compongono) i cui vertici sono costituiti dagli elementi indicati dai soli anziani. A bilanciamento di questo poligono Anna pone da un lato la riunione di famiglia e dall'altro i vicini di casa, una casa molto amata da Luciano dalla quale egli si è separato con non poca difficoltà.

Il tutto evoca un legame solido ("quadrato") che è rotto dall'evento ricovero. Varrà la pena però riflettere sulla posizione di Luciano solo. Nel corso dell'incontro egli lascia che la moglie costruisca e metta in scena come meglio crede una serie di "scenette", ma poi fa sentire la sua presenza. Nonostante l'età più avanzata, Luciano gode di discreta salute ed avrebbe la possibilità di fare ritorno a casa; egli sceglie invece di rimanere accanto alla moglie perché sente che lei ne ha bisogno e che fa parte della sua vita.

Soffermiamoci infine sul ruolo di caregiver degli zii di Anna. Alla titubanza nei confronti di un compito indubbiamente oneroso si accompagna in lei un forte senso di responsabilità e la convinzione di essere una fonte di sostegno per l'anziana coppia. Questo radicato senso del dovere trova probabilmente la sua origine anche nel lutto recente relativo alla perdita della madre. Di fronte a tale dolore Anna è passata in maniera quasi automatica ad occuparsi della zia con cui la madre scomparsa aveva forti legami. Potremmo dire che Il suo modo di trattare la perdita è quello di "ricalcarla". Gli operatori possono allora rivolgere a lei un'attenzione discreta visto che presto si ripresenterà il tema della perdita della generazione precedente senza che ce ne sia una successiva sua…

Conclusioni

Il presente contributo si fonda sulla prospettiva generazionale. Attraverso i due cardini (che sono anche i valori) dell'*impegno* e del *riconoscimento* mette in luce su che cosa si fonda la qualità relazionale di un servizio qual è la RSA. Ciascuno di essi incorpora un insieme di variabili misurabili empiricamente che chiedono a ciascuna organizzazione di accettare innanzitutto il rischio della misura di qualità il cui scopo peraltro è tutt'affatto che valutativo, quanto propositivo, nel senso di investire in progetti formativi mirati che permettano di incidere sulla realtà del funzionamento organizzativo.

Come abbiamo sottolineato per noi le Residenze Sanitarie Assistenziali non sono luoghi di "ricovero" a lungo tempo e di dignitosa assistenza alle persone anziane, ma veri e propri luoghi di gestione del *passaggio generazionale*.[10] Per quanto i valori dominanti nella cultura dell'Occidente siano quelli dell'autonomia[11] e della libertà di scelta, l'o*norare il padre e la madre* nella loro vecchiaia ha pur sempre a che fare con il tema dei legami (la loro qualità, la loro storia e le loro vicissitudini) ed è all'interno di tali legami che viene significata tanto la malattia, quanto la morte.

In altre parole, mentre per gran parte della ricerca l'accadimento della grave malattia e della morte è inscritto nella sfera individuale (compreso il diritto ad una "buona morte"), qui essa è considerata come segno del passaggio generazionale.

Ecco allora porsi l'interrogativo di fondo che va aldilà della qualità dell'assistenza sanitaria e della soddisfazione dei clienti: come l'organizzazione incontra la realtà familiare e cosa può fare per venire in suo aiuto nell'esperienza dolorosa del passaggio generazionale? Qual è lo spazio mentale presente nell'organizzazione (si tenga conto che gli amministratori e gli operatori socio-sanitari si trovano confrontati con il medesimo problema vitale) per af-

---

[10] È possibile pensare a tali organizzazioni anche come *centro di servizi* per la famiglia in grado di sostenere la permanenza delle persone anziane malate e disabili nel loro luogo relazionale per eccellenza: la casa. Esperienze in proposito, che si avvalgono anche degli sviluppi della domotica, sono già presenti in vari paesi, tra cui Francia e Svezia. A tutt'oggi la valutazione dell'efficacia di tali esperienze è riduttiva perché si basa su una metodologia focalizzata esclusivamente sugli aspetti economici e sulla soddisfazione individuale.

[11] L'autonomia è un correlato del "criterio della felicità", caro alla "filosofia" americana. Ad esso si accompagna quello della libertà di scelta individuale.

frontare il tema della malattia-morte intesa come passaggio generazionale? Sono forse il diniego e la scissione dell'evento cruciale a farla da padrone attraverso le coperture della "buona assistenza"?

Varrà la pena ricordare che il *lutto* relativo alla morte del membro anziano può essere anticipato, può essere "sospeso" e può essere vissuto come intollerabile dai famigliari (Cigoli, 2000, 2006). Di qui la delicatezza del compito che tocca agli operatori che a vario titolo lavorano nelle RSA.

Tra i "progetti mirati" spicca per il rilievo relazionale quello relativo all'*ingresso della famiglia* (e non solo del membro anziano malato) nelle RSA. I casi presentati hanno un valore espositivo delle dinamiche familiari che l'ingresso mobilita, presentificando esso la perdita di un membro familiare importante e il lutto conseguente.

Come si sarà notato tutti e tre i casi riguardano l'*assenza della terza generazione*.[12] È così la seconda generazione, quella dei caregiver, che è posta al centro della mancanza (vuoto, assenza) della continuità generazionale. Il passaggio generazionale si trova in tal modo ad essere ancora più difficile.

D'altronde l'essere senza figli nella terza, o quarta generazione è una situazione relazionale in espansione. Venendo così meno le risorse generazionali tocca ancor più ai servizi aiutare i famigliari nel passaggio. Ciò che infatti gli anziani "lasciano" in eredità non sono solo figli concreti, ma anche un patrimonio di esperienze e valori che è grave peccato disperdere. L'aiuto di cui parliamo va proprio in tal senso e si inscrive in tale orizzonte: pensiamo agli operatori come a coloro che entrano a far parte di una storia generazionale e che possono sostenerla diffondendo nella comunità il patrimonio di cui si è detto.

Bibliografia

Cigoli V. (1992). *Il corpo familiare. L'anziano, la malattia, l'intreccio generazionale*. Milano: FrancoAngeli.

Cigoli V. (2000). L'anziano, la malattia, l'intreccio generazionale. *Politiche Sociali e Servizi*, 1, 47-74.

Cigoli V. (2006). *L'albero della discendenza. Clinica dei corpi familiari*. Milano: FrancoAngeli.

Gozzoli C., Tamanza G. (1998). *Family Life Space*. Milano: FrancoAngeli.

Ploton L. (2003). *La persona anziana*. Milano: Raffaello Cortina.

Predazzi M., Vercauteren R. (2000). *Luoghi e forme di vita per gli anziani di domani*. Raimonville Saint Agne: Erés.

Tamanza G. (1998). *La malattia del riconoscimento. L'Alzheimer, le relazioni familiari, il processo di cura*. Milano:Unicopli.

Tamanza G. (2001). *Anziani*. Milano: FrancoAngeli.

Tamanza G. (2002). *La cura familiare degli anziani. Uno studio longitudinale del processo di caregiving*. Milano: Quaderni Ager.

Trabucchi M. (2005). *I vecchi, la città e la medicina*. Bologna: Il Mulino.

Ricevuto : 27 febbraio 2008
Revisione ricevuta : 8 maggio 2008

[12] Per la considerazione di vicende familiari in cui è presente la terza generazione e anche la quarta, cfr. Cigoli (2000, 2006); Tamanza (1998, 2001, 2002).

Giornale di Psicologia, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9558

Giornaledipsicologia.it, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9450

L'integrazione audiomotoria nei musicisti: Quando il suono disturba l'esecuzione

Cristina SANTONICO[1], Alessandro D'AUSILIO[2-3], Riccardo BRUNETTI[1-3], Franco DELOGU[1-3], Marta OLIVETTI BELARDINELLI[1-3]

1 Dipartimento di Psicologia, Sapienza Università di Roma; 2 DSBTA, Sezione de Fisiologia Umana, Università di Ferrara
3 ECONA, Centro Interuniversitario di Ricerca sull'Elaborazione Cognitiva in sistemi Naturali ed Artificiali

ABSTRACT – *Audiomotor integration in musicians: When sound disturbs execution* - Audiomotor integration constitutes an important field of research for psychology and cognitive neuroscience. Musical execution is a particular case of cross-modal integration that requires a complex interaction between output processes of motor production and planning, and the processing of input sensory information. In this context has been recently demonstrates that the process of motor planning in musical execution can be facilitated or inhibited in case of the contemporary presentation of a sound, respectively congruent or incongruent with the note to be played. This work contributes to define this effect: in particular we tried to verify, with the introduction of a baseline, if facilitation and inhibition processes can be defined in absolute terms, rather than relative.
Results have been interpreted as an evidence of inhibition of the motor plan caused by incongruent sounds, and absence of inhibition in the case of congruent sounds. KEY WORDS: Auditory-motor integration, Music, Motor planning, Motor execution.

RIASSUNTO – I meccanismi di associazione tra suono e movimento sono un campo di ricerca fecondo sia per la psicologia che per le neuroscienze cognitive. L'esecuzione della musica è un caso particolare di integrazione cross-modale, che richiede una complessa interazione tra meccanismi di produzione e pianificazione motoria da una parte, e processi di elaborazione delle informazioni sensoriali in ingresso dall'altra. In tale contesto è stato recentemente dimostrato che la produzione di un piano motorio per l'esecuzione musicale è suscettibile di facilitazione o inibizione a seconda che venga fatta ascoltare, durante la formazione del piano motorio da attuare, una nota congruente o incongruente rispetto a quella da eseguire. Questo studio è volto a specificare questo effetto descritto in letteratura. In particolare si è cercato di verificare, tramite l'inserimento di una baseline, se si può parlare di inibizione e facilitazione in termini assoluti o, piuttosto, relativi. I risultati raccolti sono interpretati come evidenza di inibizione causata da suoni incongruenti e assenza di inibizione nel caso di suoni congruenti con il piano motorio. PAROLE CHIAVE: Integrazione audio-motoria, Musica, Pianificazione movimento, Esecuzione movimento.

Introduzione

Notevole interesse è stato di recente dedicato, nell'ambito delle neuroscienze cognitive, ai processi di elaborazione musicale, come testimoniato da alcune autorevoli review apparse sul tema (Münte, Altenmüller, Jäncke, 2002; Zatorre, Chen, Penhune, 2007). Il comportamento musicale, infatti, è un esempio unico di processo mentale complesso che richiede la coordinazione di numerosi sottosistemi neurali e cognitivi. Allo stesso tempo però si presenta, entro certi limiti, con una semplicità formale che ben si adatta alle necessità sperimentali di controllo delle variabili (Zatorre, 2005).

In particolare, l'esecuzione musicale richiede un'integrazione tra processi percettivi ed esecutivi, la quale presenta un grande interesse per lo studio dell'integrazione sensomotoria. In particolare, le corrispondenze tra gesto musicale, notazione e suono riflettono un'associazione che per complessità e formalizzazione, è difficilmente riscontrabile in altri domini della cognizione. Per queste ragioni la pratica musicale è stata spesso oggetto di analisi nello studio del legame tra percezione ed azione.

L'esecuzione musicale seguendo uno spartito, ad esempio, è il risultato di un processo di integrazione visuo-motoria, attraverso il quale l'informazione contenuta nella notazione musicale

è utilizzata per guidare la selezione di una risposta motoria appropriata (Stewart et al., 2004). Inoltre, una pratica prolungata di sequenze di movimenti finalizzati alla produzione di suoni comporta un processo di mapping tra rappresentazioni motorie e rappresentazioni uditive (Bangert et al., 2003). A tale proposito Bangert e Altenmüller (2003) propongono un modello di relazione bidirezionale (Forward-Inverse) che opera un mapping tra la rappresentazione uditiva del segnale in ingresso e la rispettiva rappresentazione motoria. Un esercizio prolungato può infatti rendere stabili i correlati neurali di questa connessione come dimostrato recentemente sia dagli effetti prodotti dall'ascolto di musica in corteccia motorie (Hausein, Knosche, 2001) che da quelli prodotti dall'esecuzione motoria sulle cortecce uditive (Lotze et al., 2003).

I correlati neurali del mapping audio-motorio sembrano stabilirsi molto rapidamente. Studi neurofisiologici che hanno monitorato il processo di apprendimento in pianisti, hanno dimostrato che la coattivazione sensomotoria emerge già dopo pochi minuti di pratica, consolidandosi in pochi giorni (Bangert, Altenmüller, 2003; D'Ausilio et al., 2006). La ricerca sul sistema dei neuroni mirror (Rizzolatti, Craighero, 2004), ha messo in evidenza come l'ascolto passivo di brani musicali appresi, attivi una rete neurale che comprende aree premotorie, analoghe a quelle coinvolte nell'esecuzione stessa (Lahav et al., 2007). Le prove sui correlati neurali dell'integrazione audio-motoria nei musicisti sembrano indicare l'esistenza di una rete fronto-parieto-temporale attiva sia durante l'esecuzione che durante l'ascolto di musica. Questa rete funzionale può stabilirsi già dopo una breve pratica musicale in soggetti non esperti, e sembra assai resistente e stabile negli esperti.

A partire da questo modello audio-motorio bidirezionale alla base dei processi di apprendimento ed esecuzione musicale, studi comportamentali hanno tentato di misurare gli effetti sull'azione, prodotti dalla percezione di stimoli uditivi musicali congruenti o incongruenti con le note da eseguire (Drost et al., 2005a; Drost et al., 2005b; Drost et al., 2007). Nei lavori citati, il compito sperimentale consisteva nel premere i tasti di un pianoforte seguendo la lettura di uno spartito, mentre venivano presentati di volta in volta stimoli uditivi congruenti o incongruenti con le note da eseguire. I risultati hanno riportato tempi di reazione più lunghi nel caso della presentazione di stimoli incongruenti, rispetto a quelli riportati nel caso della presentazione di stimoli congruenti. Secondo l'interpretazione proposta dagli autori, il suono pre-attiverebbe la rappresentazione motoria necessaria alla produzione dello stesso. Se la rappresentazione corrisponde al piano motorio da eseguire, questo si tradurrebbe in una facilitazione del piano e nella conseguente riduzione del tempo di esecuzione del compito. Di converso una non corrispondenza causerebbe un'inibizione e un'aumentata latenza di risposta.

Poiché la metodologia utilizzata negli studi di Drost e colleghi (2005a) non prevede la condizione in cui il compito motorio viene svolto in assenza di uno stimolo uditivo contemporaneo, essa non consente, a nostro modo di vedere, di trarre conclusioni riguardo al meccanismo sottostante la modulazione dei tempi di risposta. Senza una baseline di riferimento, non si può stabilire se le differenze riscontrate tra le condizioni siano dovute ad effetti di facilitazione o di interferenza. Nel presente studio al disegno sperimentale proposto da Drost e collaboratori (2005a) è stata aggiunta una condizione base di assenza di suono, con l'obiettivo di evidenziare più nel dettaglio gli effetti della presentazione di stimoli uditivi, nonché la direzione dell'effetto.

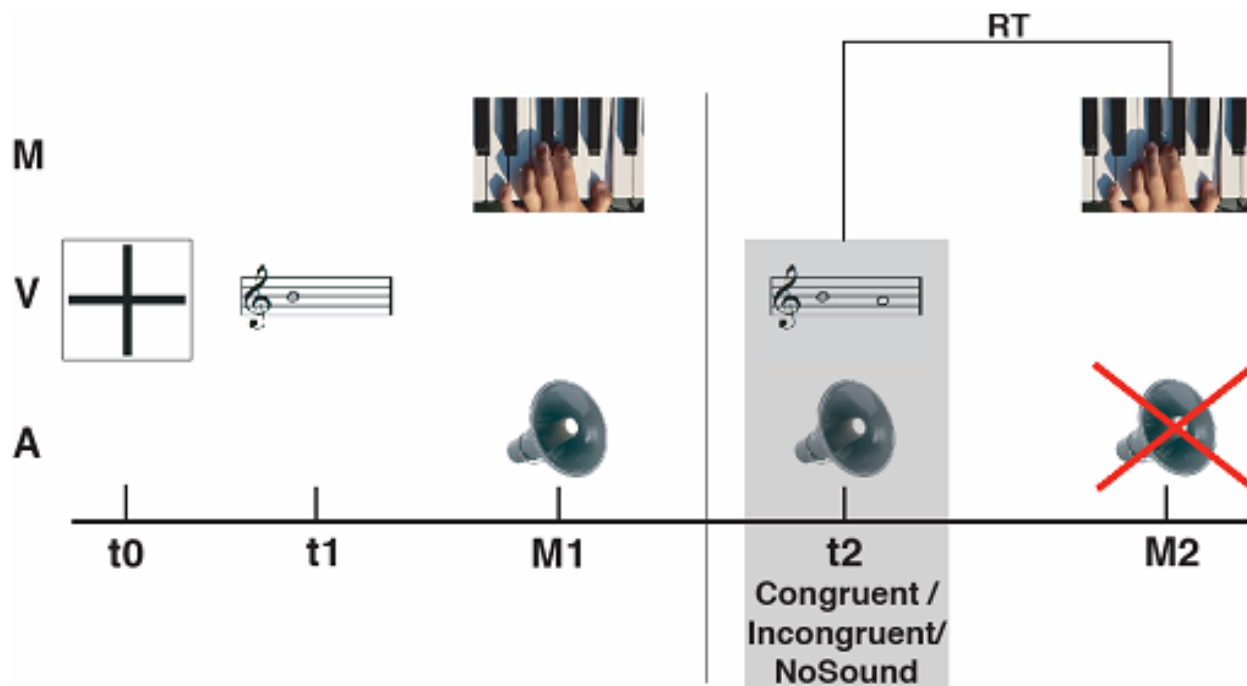
Materiali e metodo

Soggetti

Hanno partecipato all'esperimento 14 soggetti pianisti (di cui 8 donne) destrimani, la cui preferenza manuale era stata testata usando una versione ridotta del test di Oldfield (1971). I soggetti, di età compresa tra i 22 ed i 52 anni (Media = 30.5, DS = 9.9), sono stati selezionati sulla base dell'esperienza musicale. Il requisito richiesto per la partecipazione era un conseguimento formalizzato del quinto anno di studio del pianoforte classico al conservatorio.

Stimoli e strumenti

Gli stimoli presentati al soggetto erano sia visivi che uditivi. Quelli visivi consistevano in cinque note ("si", "sol", "la", "do" e "re") presentate singolarmente sul pentagramma che appariva sullo sfondo bianco del monitor di un computer. La presentazione era conforme alle norme grafiche e stilistiche di uno spartito classico, in termini di colore, dimensioni e distanze tra gli elementi. Il monitor era posto in modo da permettere al soggetto una lettura confortevole e naturale del pentagramma (cm. 50). Gli stimoli uditivi consistevano nelle medesime note musicali al pianoforte con una durata

Figura 1 - *Sequenza temporale degli eventi nell'esperimento (vedi testo per maggiori dettagli). Al tempo "t0" viene presentata una croce come punto di fissazione. Al "t1" la presentazione visiva (V) diventa un pentagramma con la prima nota da suonare. Al momento "M1" il soggetto produce una risposta (M) e ascolta il feedback corretto (A). A questo punto il soggetto entra in una delle tre situazioni sperimentali al tempo "t2" (Match, MisMatch, NoSound) in cui un pentagramma con una seconda nota (V) è presentato contemporaneamente al suono di una nota (A). Il soggetto deve quindi produrre la nota dello spartito (M2) della quale non riceverà feedback acustico. I RT sono misurati da "t2" a M2.*

di 400 msec. La presentazione acustica avveniva tramite cuffie professionali (AKG, mod. K271 Studio), ed il volume veniva regolato dal soggetto all'inizio dell'esperimento in modo da risultare confortevole. La presentazione degli stimoli, la randomizzazione delle condizioni e la registrazione delle risposte era controllata da uno script in ambiente MAX/MSP (Cycling 74, vers. 4.6.2.).

Il paradigma sperimentale consisteva di 700 prove della durata media di circa 3 secondi. Ogni trial iniziava con la presentazione visiva della nota "si", che segnalava al soggetto di eseguire la pressione sul tasto corrispondente. Contemporaneamente alla pressione, la stessa nota veniva presentata acusticamente mentre lo stimolo visivo scompariva dallo schermo. Un intervallo di 500 ms separava la prima pressione del tasto dalla presentazione visiva di una seconda nota, che poteva essere una delle altre quattro note ("sol", "la", "do", "re") ed aveva durata di 130 msec. Il paradigma prevedeva tre situazioni: Match (M), MisMatch (MM) e NoSound (NS). Nel primo caso, la presentazione visiva della nota era accompagnata dalla nota corrispondente. Nel secondo caso, lo stimolo uditivo presentato era diverso dalla nota presentata a monitor. Nel terzo caso, non veniva presentato alcun suono in contemporanea alla presentazione visiva. Il soggetto doveva premere il tasto corrispondente allo stimolo visivo secondo la consegna. Sono stati registrati tempi di reazione (RT) e frequenza di risposte corrette (CR). La misura dei valori RT era effettuata a partire dall'*onset* del secondo stimolo visivo fino alla pressione di uno dei tasti. La misura CR riguardante la pressione del tasto eseguita, assumeva valore 1 se il tasto corrispondeva allo stimolo visivo, 0 se non corrispondeva. L'ordine delle prove era di tipo random e la sequenza veniva generata ad hoc per ogni soggetto all'inizio in modo automatico. Uno schema della timeline della procedura sperimentale è mostrata in Figura 1.

Procedura

Dopo aver somministrato un questionario sull'esperienza strumentale per verificare che i requisiti di ammissione allo studio fossero soddisfatti, i soggetti erano invitati a sedersi davanti al monitor del computer e a posizionare la mano destra su una tastiera professionale (Midi Master Keyboard). La configurazione della mano prevedeva di tenere il

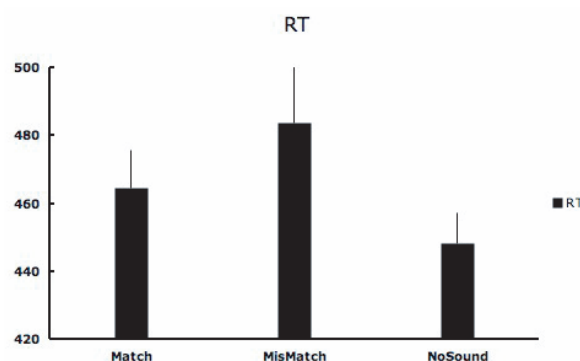
dito medio (3) sulla nota "si", quindi il pollice (1) sulla nota "sol", l'indice (2) sulla nota "la", l'anulare (4) sulla nota "do" ed il mignolo (5) sulla nota "re". Dopo le istruzioni, una serie di prove di esempio serviva per verificare che il soggetto avesse compreso il compito. La consegna sperimentale era, per tutte le condizioni, quella di prestare attenzione solo allo stimolo visivo e produrre un movimento adeguato alla nota presentata sul pentagramma a monitor, mantenendo la mano nella posizione sopra descritta. Veniva inoltre specificato il fatto che i tasti a volte avrebbero suonato, a volte no, e in alcuni casi le note suonate non corrispondevano a quelle viste. Nessun limite di tempo era imposto alla durata delle singole prove, così come dell'intero compito. Allo scopo di attenuare gli effetti dovuti alla stanchezza erano previste pause ogni 140 prove svolte (5 blocchi da circa 10 min).

Analisi e risultati

Le analisi sono state effettuate sulle medie degli RT. E' stata condotta un varianza per verificare gli effetti relativi alla variabile *condizione* (Match, MisMatch, NoSound) e alla variabile *dita* (F1= pollice, F2= indice, F4= anulare, F5= mignolo). Ulteriori analisi sono state effettuate sui valori RT relativi agli errori, utilizzando un paired t-test a due code.

I risultati mostrati in Figura 2 riportano una media di 464.56 ms (S.E.= 11.29) per i valori RT nella condizione Match, una media di 483.71 ms (S.E.= 17.57) per i valori RT nella condizione MisMatch, una media di ms 448.41 (S.E.= 8,79) per i valori RT nella condizione NoSound. L'analisi della varianza a misure ripetute riporta un effetto della *condizione*, [$F(2,26)= 8.46$, $p < .01$]. Dal confronto Post-hoc (Test LSD di Fisher,) risulta significativa la differenza Match/MisMatch ($p = 0.03$), con RT più lunghi nel MisMatch (differenza media = 19 ms). Significativa risulta inoltre la differenza NoSound /MisMatch, ($p < .001$), con RT più lunghi nel MisMatch (diff. Media = 35 ms). Risulta invece non significativa la differenza tra le condizioni Match e NoSound ($p = 0.07$).

Per quanto riguarda i valori RT delle diverse dita, l'analisi della varianza riporta un effetto significativo del fattore *dita* [$F(3,39)= 3.9677$, $p < .01$]. Dal confronto Post-hoc (Test LSD di Fisher) risultano significative le differenza tra il mignolo e il pollice ($p < .001$) e tra il mignolo e l'indice ($p < .001$). Risultano invece non significative le differenze tra indice e anulare ($p = .08$), tra pollice e anulare ($p = .15$), tra mignolo e anulare ($p = .20$) e tra pollice e indice ($p = .77$).

Figura 2 - *RT nelle tre condizioni sperimentali (Match, MisMatch, NoSound). Le analisi statistiche hanno evidenziato un effetto principale del fattore condizione, ed i confronti post-hoc (Fisher LSD) hanno mostrato come significative le differenze MisMatch/Match e MisMatch/NoSound (come sottolineato dagli asterischi). Le barre di errore rappresentano l'errore standard.*

La correttezza delle risposte è stata molto alta, essendo stati commessi solo 286 errori (sommati tra i soggetti). Nella condizione MisMatch gli errori sono stati il 3,7% del totale delle prove (200 sommati tra i soggetti). Il 72,5% (145) di questi errori sono andati nella direzione del suono: i soggetti hanno cioè sbagliato nota, eseguendo, invece della nota a monitor, quella incongruente presentata acusticamente. Nella condizione Match gli errori costituiscono invece l'1% (24) dei trial, mentre nella condizione NoSound gli errori costituiscono il 3% (62) dei trial. Volendo quantificare questi dati, l'analisi degli errori ha messo in evidenza che un numero significativamente maggiore di errori è stato effettuato nella condizione MisMatch, rispetto alle altre condizioni (two-tailed t test, $t = 3.48$, dg = 24, $p < .05$). Nel MisMatch poi si possono distinguere errori che vanno nella direzione del suono (Indotti), ed errori dati da una risposta incongruente sia rispetto allo stimolo uditivo che rispetto allo stimolo visivo. Da un confronto tra le due tipologie, si rilevano valori RT significativamente più brevi nel caso di errori indotti (two-tailed t test, $t = 1.967$, dg = 24, $p < .05$).

Discussione e conclusioni

L'esecuzione musicale consiste nella produzione controllata di sequenze uditive in un flusso coerente e integrato. Nella pratica pianistica il controllo motorio risulta da un processo di apprendimento che riguarda l'automatizzazione dei processi di selezione della risposta in relazione alla produzione di un determinato effetto sensoriale. Il risultato di tale apprendimento è una rappresentazione che integra proprietà motorie e sensoriali. Lo stabilirsi di una rappresentazione senso-motoria integrata a seguito della pratica musicale è stata evidenziata con metodi neurofisiologici e di neuroimmagine sotto forma di coattivazione delle aree sensoriali e motorie (Bangert et al., 2003). L'ipotesi di un legame bidirezionale percezione/azione in pianisti ha poi trovato riscontri da dati sperimentali che riportano attività cerebrali comuni in compiti di ascolto passivo o di esecuzione silente (Bangert et al., 2006).

Sulla scia dei precedenti lavori, alcuni studi comportamentali hanno indagato la forza del legame audio-motorio studiando gli effetti di interferenza/facilitazione di stimoli uditivi su un compito di risposta a stimoli visivi (Drost et al., 2005a; Drost et al., 2005b; Drost et al., 2007). In questo contesto il presente studio intende approfondire l'esatta tipologia (facilitante o interferente) dell'effetto del suono concomitante alla presentazione visiva. Il confronto con la baseline introdotta nel nostro studio ha messo in evidenza che lo stimolo incongruente (condizione MisMatch) ha un effetto interferente sul compito di risposta a stimoli visivi, mentre lo stimolo congruente (condizione Match), al contrario non ha effetto facilitatorio alcuno.

L'evidenza di RT più brevi nel caso di errori indotti rispetto ad altri errori commessi nella condizione MisMatch, può essere spiegata come un effetto di induzione dovuto alla presentazione dello stimolo uditivo (Drost et al., 2005a). L'analisi delle differenze nei RT degli errori tra le tre condizioni non mostra differenze significative, evidenziando però un andamento per cui gli errori nella condizione di Match sembrerebbero essere più veloci degli errori nella condizione del MisMatch e NoSound. Anche se, a causa del numero ridotto di errori rispetto al numero di trial effettuati complessivamente, la piena significatività statistica non viene raggiunta. D'altro canto, l'analisi delle differenze dei valori RT tra le condizioni, in relazione ad una baseline, fornisce indicazioni più precise riguardo alla direzione dell'effetto.

L'evidenza qui riportata sugli effetti della presentazione o assenza di suoni congruenti e incongruenti su di un atto motorio musicale, risulta evocativa anche in un'ottica più generale. I risultati infatti ampliano i risultati presentati da Drost e colleghi (2005a; 2005b; Drost et al., 2007), riguardo all'influenza di un suono musicale sulla pianificazione dell'atto motorio, specificando la direzione dell'effetto nei termini di una inibizione/disturbo quando il suono è incongruo, e di assenza di inibizione quando congruo.

Questi risultati appaiono inoltre di rilevanza teorica, non solo ed esclusivamente per il dato sperimentale relativo all'inibizione del piano motorio ad opera di un suono incongruente, ma anche e soprattutto per la considerazione dei processi di facilitazione ed inibizione come due aspetti non speculari, e quindi non solo funzionalmente diversi, ma forse anche determinati da strutture e meccanismi con dinamiche diverse. Queste ultime restano ancora da verificare e descrivere attraverso un'indagine che possa individuare puntualmente gli aspetti dinamici e temporali di entrambi i processi.

Bibliografia

Bangert, M., Altenmüller, E. (2003). Mapping perception to action in piano practice: a longitudinal DC-EEG study. *BMC Neuroscience*, 4-26.

Bangert, M., Peschel, T., Schlaug, G., Drescher, D., Hinrichs, H., Heinze, H.J., Altenmüller, E. (2006). Shared networks for auditory and motor processing in professional pianists: Evidence from fMRI conjunction. *Neuroimage*, 30, 30917-30926.

D'Ausilio, A., Altenmüller, E., Olivetti Belardinelli, M., Lotze, M. (2006). Cross modal plasticity of the motor cortex while listening to a rehearsed musical piece. *European Journal of Neuroscience*, 24, 955-958.

Drost, U.C., Rieger, M., Brass, M., Gunter, T.C., Prinz, W. (2005a). When hearing turns into playing: movement induction by auditory stimuli in pianists. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 58, 1376-1389.

Drost, U.C, Rieger, M., Brass, M., Gunter, Thomas C., Prinz, W. (2005b). Action-effect coupling in pianists. *Psychological Research*, 69, 233-241.

Drost, U.C., Rieger, M., Prinz, W. (2007). Instrument specificity in experienced musicians. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 60, 527-33.

Haueisen, J., Knosche, T.R. (2001). Involuntary Motor Activity in Pianists Evoked by Music Perception. *The Journal of Cognitive Neuroscience*, 13, 786-792.

Lahav, A., Saltzman, E., Schlaug, G. (2007). Action representation of sound: audiomotor recognition

network while listening to newly acquired actions. *The Journal of Neuroscience*, 27, 308-14.

Lotze, M., Scheler, G., Tan, H.R., Braun, C., Birbaumer, N. (2003). The musician's brain: functional imaging of amateurs and professionals during performance and imagery. *Neuroimage*, 20, 1817-1829.

Oldfield, R.C. (1971). The assessment and analysis of handedness: the Edinburgh inventory. *Neuropsychologia*, 9, 97-113.

Münte, T.F., Altenmüller, E., Jäncke, L. (2002). The musician's brain as a model of neuroplasticity. *Nature Reviews Neuroscience*, 3, 473-8

Rizzolatti, G., Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual Review of Neuroscience*, 27, 169-192.

Stewart, L., Walsh, V., Frith, U. (2004). Reading music modifies spatial mapping in pianists. *Perception & Psychophysics*, 66, 183-195.

Zatorre, R.J, Chen, J.L., Penhune, V.B. (2007). When the brain plays music: auditory-motor interactions in music perception and production. *Nature Reviews Neuroscience*, 8, 547-58.

Zatorre, R.J. (2005) Music, the food of neuroscience? *Nature*, 434, 312-315.

Ricevuto : 5 novembre 2007
Revisione ricevuta : 5 maggio 2008

Giornale di Psicologia, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9558
Giornaledipsicologia.it, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9450

Binge Eating Disorder: Analisi di una storia clinica

Marisa MALAGOLI TOGLIATTI, Anna Lisa MICCI, Rosa di BENEDETTO
Università La Sapienza di Roma, Facoltà di Psicologia 1, Dipartimento di Psicologia Dinamica, Clinica e dello Sviluppo

ABSTRACT - *Binge Eating Disorder: A clinical case* - This paper proposes an elucidation of the main features that define the Binge Eating Disorder through a clinical experience. BED is a new diagnostic category in the DSM-IV Appendix B, described as a complex and instable condition having multifactorial aetiology and a variable course. It is present in both obese and normal subjects and it is associated with increased psychopathology. Most studies document the presence of distinctive signs and symptoms that mark BED in an important manner from both bulimia nervosa and obesity. The possibility of considering BED as distinct diagnostic entity in its own right brings to debate an importance of planning adequate therapeutic interventions that has to look upon all components converging in its occurrence. KEY WORDS: Binge eating, Binge Eating Disorder, Obesity, Family functioning, Psychopathology.

RIASSUNTO – Attraverso l'esemplificazione di un caso clinico ci proponiamo di descrivere le principali caratteristiche che definiscono il Binge Eating Disorder. Il BED si configura come una nuova categoria diagnostica inclusa nel DSM-IV a partire dal 1994 e rappresenta una condizione complessa e instabile presente in soggetti sia obesi sia normopeso. Tale sindrome presenta una eziologia multifattoriale ed un decorso variabile e sembra associarsi ad un incremento di psicopatologia comorbosa. La letteratura documenta la presenza di segni e sintomi che sembrano differenziare in maniera significativa il BED dall'obesità e dalla bulimia nervosa. La possibilità di considerare il BED come un'entità diagnostica distinta porta a riflettere sull'importanza di pianificare interventi terapeutici adeguati che prendano in considerazione tutte le componenti che convergono a determinarlo. PAROLE CHIAVE: Binge eating, Binge Eating Disorder, Obesità, Funzionamento familiare, Psicopatologia.

Premessa

Il Binge Eating Disorder è una categoria nosologica recente, inserita nel DSM-IV secondo due modalità: in un primo momento come esempio di Disturbo Alimentare Non Altrimenti Specificato definito in termini di ricorrenti episodi di abbuffate in assenza del regolare esercizio di comportamenti di compensazione inappropriati tipici della bulimia nervosa; successivamente, nel 1994, come proposta di una nuova categoria diagnostica inclusa nell'Appendice B e i cui criteri di ricerca sono da definire con ulteriori indagini (Cooper, Fairburn, 2003; de Zwaan, 2001).

Da allora l'attenzione verso questo disordine ha prodotto una fioritura di studi interessati a svelarne i meccanismi fisiologici e psicologici sottostanti. Tuttavia l'utilità clinica e diagnostica del BED come entità a se stante continua ad essere discussa.

La distribuzione demografica del BED appare più ampia di quella dell'AN e della BN e, sebbene sia i maschi che le femmine ne siano interessati, la differenza di genere è meno pronunciata, essendone colpite tre femmine per ogni due maschi (Spitzer, Devlin, Walsh, Hasin, Wing, Marcus, Stunkard, Wadden, Tanovski, Agras, Mitchell, Nonas, 1992; Spitzer, Yanovki, Wadden, Wing 1993; Bruce, Wilfley, Spiller, 1998; Kinzl, Traweger, Trefalt, Mangweth, Biebl, 1999a; 1999b). Negli uomini, il binge eating potrebbe essere legato ad emozioni negative come la depressione e la rabbia e nelle donne al fallimento dei regimi dietetici intrapresi (Barry, Grilo, Masheb, 2002).

Le percentuali di prevalenza cambiano a seconda che il campione preso in esame sia tratto da una comunità oppure da programmi per la perdita di peso: nel primo si stima una prevalenza che varia tra il 2% e il 5%, nel secondo tra il 16-30% (de Zwaan, 2001). In Italia (Ricca, Mannucci, Moretti, Di Bernardo, Zucchi, Cabras e Rotella, 2000) la prevalenza totale di BED è stimata intorno al 7.5%-8.3% nelle donne e intorno al 4.2% negli uomini.

Attualmente il Binge Eating Disorder viene considerato come un disordine alimentare solitamente associato alla psicopatologia comorbosa e al sovrappeso, ovvero come una vera e propria sindrome (Cuzzolaro, 2002; Stunkard, 1993) ad eziologia multifattoriale caratterizzata da o definita da:

1. Ricorrenti episodi di binge eating definiti da due criteri (Cuzzolaro, 1997):

a) Oggettivo. Si riferisce all'eccessiva quantità di cibo introdotta in un periodo circoscritto di tempo e che viene considerato "oggettivamente" superiore a quello che la maggior parte della gente assumerebbe in situazioni simili.
b) Soggettivo. Inerente alla sensazione di perdere il controllo sulla propria condotta alimentare e all'incapacità sia di smettere di mangiare sia di decidere cosa e quanto mangiare.

2. Indicatori comportamentali associati;
3. Marcato distress legato a tali episodi;
4. Una frequenza media di episodi di binge eating di almeno due giorni a settimana per un periodo di sei mesi;
5. Assenza di comportamenti di compensazione inappropriati.

Viene generalmente associata all'esposizione a fattori di rischio per i disturbi psichiatrici, quali la valutazione negativa di sé, esperienze infantili avverse, difficoltà dei genitori, e per l'obesità, come l'esposizione a commenti negativi per il peso, la forma corporea e il modo di mangiare (Dingemans, Bruna, van Furth, 2002; de Zwaan, 2001; Grilo, Masheb, 2000). Ciò che nel BED viene messo in risalto è *un modo di mangiare non solo eccessivo ma allo stesso tempo caotico, non sistematico e al di fuori di qualsiasi controllo*, distante dagli episodi di iperalimentazione riscontrabili nella maggior parte della popolazione (Bruce, Wilfley, Spiller, 1998).

Il termine vero e proprio di "binge eating" venne introdotto per la prima volta nel 1959 da Hyman Cohen, un paziente obeso in cura presso Albert Stunkard, per descrivere quelle situazioni in cui non riusciva a resistere alla tentazione di mangiare, in cui sentiva di perdere il controllo ed avvertiva un'alterazione del suo livello di coscienza seguito da un'incomprensibile sentimento di colpa (Telch, Pratt, Niego, 1998).

Il sintomo del binge eating si distribuisce lungo tutta l'area dei disturbi del comportamento alimentare, essendo indipendente dal BMI e interessando, quindi, tanto i soggetti emaciati sottopeso quanto le persone con peso in eccesso (Cuzzolaro, 2002).

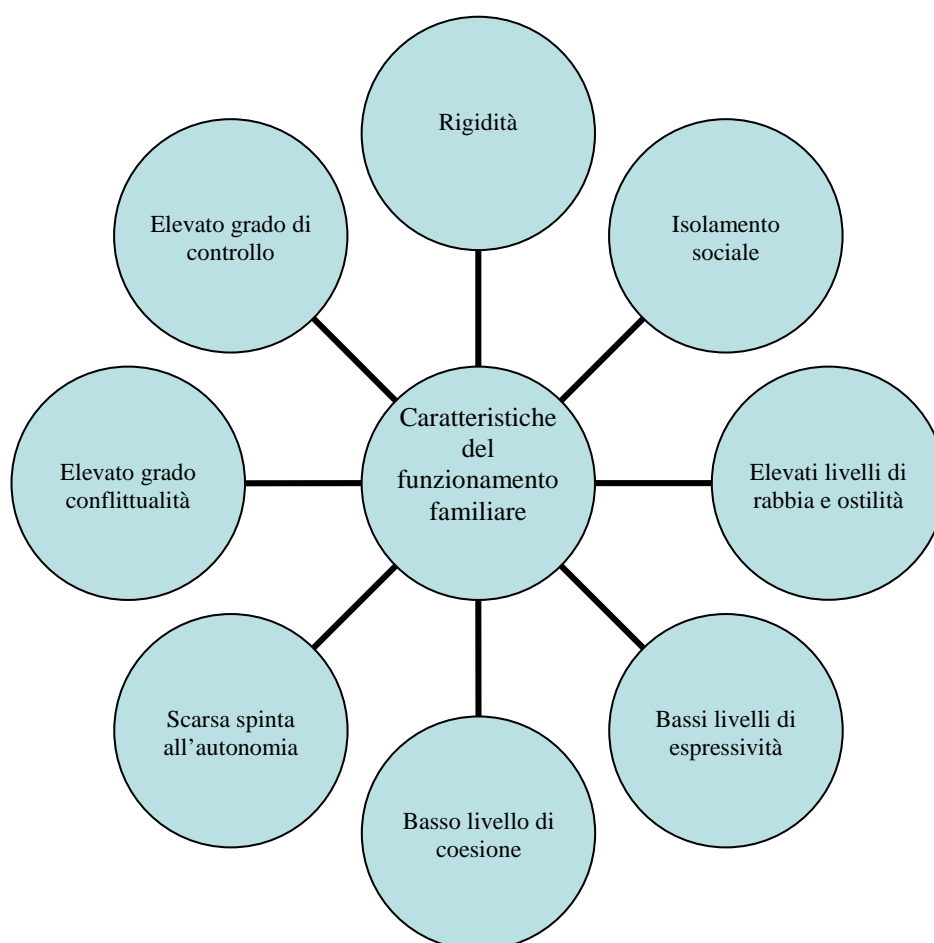
Tra le caratteristiche di personalità che possono essere considerate come precondizioni per le abbuffate vi è un'inclinazione all'ansia, all'instabilità emotiva e un funzionamento cognitivo di tipo dicotomico (Mannucci, Ricca, Rotella, 2001); essi, inoltre sono suscettibili agli attacchi di cibo quando si trovano in uno stato di angoscia provocato dalla percezione di inadeguatezza e di fallimento, ma anche dalla presenza di rabbia, ansia e depressione (Wadden, Foster, Letizia, Wilk, 1993; de Zwaan, 2001; Mannucci et al., 2001). La presenza di una bassa autostima li espone maggiormente alla pressione ambientale verso la magrezza e l'inizio di una dieta, i cui insuccessi contribuirebbero a generare una sensazione di vergogna e disgusto di sé (Mannucci et al., 2001).

Le caratteristiche del funzionamento familiare, descritte nel Diagramma 1, sicuramente rappresentano uno dei fattore di rischio precipitante, tuttavia gli studi a riguardo sono pochi. I soggetti con BED tendono a percepire la loro famiglia d'origine come un nucleo poco strutturato e organizzato che intralcia la spinta verso l'indipendenza, incapace di fornire sostegno e inadeguato nell'espressione aperta e diretta delle emozioni. Elevati sembrano anche i livelli di controllo e conflittualità mentre scarso risulta essere l'orientamento verso le attività culturali e ricreative e verso l'ambiente esterno (Hodges, Cochrane, Brewerton, 1998). In aggiunta, l'attivazione di esperienze familiari interiorizzate sembra produrre stati d'animo specifici come la riduzione di piacere e l'incremento di rabbia e ostilità o anche condizioni somatiche come la fame (Villejo, Humphrey, Kirschenbaum, 1997). Poiché la famiglia agisce più o meno inconsapevolmente a mediare le pressioni sociali e culturali, molti genitori tendono ad essere autoritari e invadenti, svalutano e denigrano i comportamenti alimentari dei figli e possono creare quelle condizioni che enfatizzino la magrezza e i regimi alimentari dietetici o l'intensa attività fisica per ottenere la forma desiderata (Smolak, Levine, Schermer, 1999; Schwartz, Phares, Tantleff-Dunn, Thompson, 1999; Ogden, Steward, 2000; Saelens, Ernst, Epstein, 2000).

Scopo di questo articolo è fornire attraverso la storia di Valeria un quadro clinico esplicativo rispetto alla categoria diagnostica del BED, delineandone i criteri provvisori per la sua diagnosi, le caratteristiche cliniche e comportamentali ed i principali fattori di rischio.

Esperienza clinica

Valeria ha 39 anni, 1.70 m e pesa 113 kg. Arriva al Centro Obesità ospedaliero, con un indice di massa corporea di 39.1 kg/m². Appare come una persona molto solare, energica e vitale.

Diagramma 1 - *Caratteristiche del funzionamento familiare nel BED*

Al primo colloquio racconta di essere nata e cresciuta per i primi 15 anni della sua vita in Australia e successivamente di essersi trasferita in una cittadina del Centro Italia insieme alla sua famiglia. Questo cambiamento si accompagna ad un malessere prolungato dovuto alle divergenze culturali, alle abitudini dissimili come pure alla differente forma e apertura mentale delle persone del nuovo paese. Nel periodo in cui comincia ad adattarsi alla nuova vita, all'età di 16 anni, incontra Massimo, con il quale prima scappa di casa e poi si sposa. Rimane subito incinta, evento che coincide con la partenza di Massimo per adempiere agli obblighi di leva. La gravidanza è stata portata avanti non senza difficoltà, con problemi di gestazione prima e di parto poi. Nonostante ciò il bambino, Federico, è nato sano anche se apparentemente molto debole. Dopo circa un anno nasce il secondo figlio, Matteo, e alcuni anni dopo anche una bambina, Giulia. Attualmente i ragazzi hanno rispettivamente 23, 22 e 17 anni. Valeria ricorda la felicità e la gioia che ha provato nell'avere il suo secondo figlio, ragazzo brillante e solare quanto sua madre, per poi svelare che due anni prima del colloquio, Matteo si è tolto la vita. Il periodo precedente la morte di Matteo viene descritto in maniera molto dettagliata. Matteo era fidanzato con una ragazza con la quale, nelle due settimane precedenti il suicidio, c'erano stati dei disaccordi. Dall'essere una persona molto allegra, gioviale e socievole, Matteo era diventato introverso, taciturno e riservato. Una domenica mattina uscì di casa dicendo alla madre che sarebbe andato a fare un giro, ma i genitori, non vedendolo tornare, cominciarono ad allarmarsi; verso sera, quindi, il padre, si recò nel magazzino di famiglia e lì trovò il corpo impiccato del figlio. Valeria racconta tutto il dolore che da quel momento è entrato a far parte di lei, dei sensi di colpa che giorno dopo giorno la consumavano per non essere riusci-

ta ad aiutare suo figlio, nonostante avesse notato che c'era qualcosa in lui che lo affliggeva.

Valeria esibiva notevoli difficoltà nella gestione delle emozioni, soprattutto di quelle negative, una sensazione di vuoto e la percezione che quell'evento avrebbe segnato in maniera incondizionata la sua esistenza. Matteo rappresentava un cardine nella sua vita, era la sua "gioia", rispecchiando notevolmente le sue stesse caratteristiche vitali. Il suo lavoro le ha permesso di raccogliere gradualmente le energie per affrontare questa vicenda. Tuttavia, dal momento in cui è andato via Matteo è calato il buio sui giorni e sull'anima di Valeria, testimoniato dal nero dei suoi vestiti, che si ostina a non togliere malgrado le insistenze di chi la circonda. Rifiuta i colori e non permette a nessuno di parlare di questo argomento. Il nero, come il buio, come il vuoto, è diventato parte di sé. La morte di Matteo ha lasciato un marchio incancellabile anche nella vita dei fratelli, che sembrano essere molto turbati e sconvolti dall'accaduto. Il marito, Massimo, sembra aver reagito in maniera leggermente diversa: probabilmente è riuscito anche ad elaborare prima l'evento luttuoso, mostrandosi il più forte e investendo molte delle sue forze anche nel lavoro.

Giulia, la figlia diciassettenne, frequenta la scuola superiore e presenta delle difficoltà a livello scolastico, che si ripercuotono anche sulla vita sociale e sulle interazioni con il gruppo classe. Infatti, se il successo scolastico comporta un incremento del senso di auto-efficacia e di stima di sé con la conseguente integrazione sociale, il fallimento origina una sensazione di esclusione dai rapporti di classe. È una ragazza molto riservata, schiva e soprattutto sofferente per questo evento che non riesce ad affrontare facilmente.

Il primo figlio, Federico, lavora con il padre ed ha una relazione stabile con una ragazza più grande; tuttavia sembra essere completamente immerso nella sua famiglia d'origine senza alcuna progettualità di svincolo e separazione.

Il rapporto tra i fratelli è sempre stato molto positivo e sembra essere quello più autentico che sia stato costruito all'interno di questa famiglia. La relazione meno veridica e sbilanciata è quella coniugale. Nonostante si presenti con il mito dell'armonia e di coppia idilliaca, entrambi ostentano congrue difficoltà soprattutto di natura sessuale, non avendo rapporti da prima ancora che Matteo morisse. Hanno ritmi differenti, anche i tempi in cui vanno a dormire sono diversi; in questo modo eludono ogni forma di comunicazione. Sono molto rare le espressioni di pensieri e/o sentimenti, a causa di questa apparente serenità a cui, tra l'altro, Valeria tiene molto. Dall'esterno sembra tutto ovattato: l'ideale della famiglia felice che supera ogni ostacolo e si adatta a tutte le circostanze. I conflitti non esistono.

La terapia viene interrotta bruscamente nel momento in cui emergono per Valeria dei sospetti di tradimento da parte del marito. I tentativi di approfondire questo argomento sono seguiti dalla reazione negativa dell'abbandono del trattamento dopo circa 15 sedute perché lei "stava troppo male" e non se al sentiva più di continuare. Non ci sono state precedenti esperienze di terapia.

La difficoltà principale di Valeria riguarda la gestione del suo comportamento alimentare e di un regime dietetico che non è riuscita a portare a temine con successo. Prima di intraprendere il primo colloquio di consulenza, ma dopo aver parlato al nutrizionista di questo problema di controllo dell'alimentazione, si verifica un ulteriore incremento ponderale rispetto i 113 kg iniziali. Al momento della presa in carico dello psicologo riesce a ridurre solo leggermente il suo peso, perdita non significativa rispetto al peso cumulativo, e accompagnata da notevoli reazioni allergiche, di tipo asmatico, che l'hanno portata a diversi ricoveri ospedalieri. La riduzione di peso è imputabile, dunque, più a questi ricoveri che al suo impegno personale, in quanto obbligata ad una restrizione del regime alimentare.

Un comportamento frequente e ripetuto che riferisce è relativo agli episodi di abbuffate che avvengono quasi tutti i giorni. Le abbuffate sono meno gestibili la sera, perché il pranzo e la cena vengono preparati in una cucina attigua al negozio dove lei lavora, per cui, il lavoro stesso la distrae dal cibo. Tuttavia, quando la sera torna a casa continua a mangiare fino all'ora di andare a dormire. Il sabato e la domenica sono per lei giornate particolarmente faticose dal momento che resta a casa e dedica la maggior parte del suo tempo al cibo. Frequenti sono stati anche i tentativi di intraprendere diete, senza ottenere, però, alcun risultato concreto. L'incremento nel peso corporeo si era verificato dopo il matrimonio, ma questo dato risulta alquanto ambiguo, essendosi sposata molto giovane e avendo trascorso la maggior parte della vita in quella condizione. La sua struttura corporea non è robusta al punto tale che possa giustificarne il sovrappeso; essa stessa riferisce che prima del matrimonio era piuttosto magra ed esile. I suoi 113 kg sembrano essere in relazione con i cambiamenti avvenuti nella vita matrimoniale e con le difficoltà affrontate quotidianamente, non ultima la perdita di un figlio che, conducendola ad abbuffarsi abitualmente, ha

ulteriormente aggravato una posizione di per sé già molto complessa. Oltre alla patologia alimentare, la morte del figlio, ha portato Valeria a fronteggiare una depressione reattiva non gestita farmacologicamente. Anche la madre di Valeria soffre di una depressione grave comparsa in seguito alla morte del nipote. Valeria è la prima di due figlie femmine; anche la sorella è sposata ed ha due bambine.

Valeria è una donna che mette in primo piano i figli e poi il marito, evidenza che si riflette poi, nelle difficoltà coniugali. Dopo la morte di Matteo affiora un evento piuttosto critico per la coppia: la richiesta del marito di avere un altro figlio. La risposta di Valeria non racchiude un desiderio proprio, ma rimanda al parere e al responso dei figli. Da questo momento in poi l'equilibrio della coppia si spezza definitivamente, in quanto non si tratta più di una decisione della coppia ma di una decisione che spetta prima ai figli e poi alla coppia.

I rapporti con la famiglia di Massimo non sono molto buoni dopo la morte di Matteo; Valeria si è chiusa e rifugiata all'interno del suo nucleo familiare di origine ma questo atteggiamento non è stato tollerato né condiviso dalla famiglia d'origine del marito. Gradualmente queste discordie sembrano essersi attenuate; la suocera le ha offerto il suo aiuto per gestire al meglio il lavoro. È evidente una gelosia molto marcata tra Valeria e la sorella di Massimo.

Valeria appare come una persona molto attiva e dinamica, sempre impegnata ad occuparsi degli altri e mai di se stessa. La rete sociale è alquanto estesa ed ampia ma fasulla, nel senso che i legami sono fragili: conta solo su se stessa malgrado non sia centrata su se stessa. Comunque, anche prima della morte di Matteo, il suo impegno e il suo interesse erano diretti quasi esclusivamente verso i figli, forse perché il rapporto coniugale si è fondato e formato proprio sulla nascita di un figlio.

Valeria dimostra una difficoltà personale anche nel chiedere e nell'accettare l'aiuto degli altri e a percepire il contesto esterno come una risorsa sociale di cui usufruire per superare determinati momenti critici.

Considerazioni Cliniche

Valeria presenta un valore del BMI tale da permettere di parlare di obesità severa o di II grado.

Ad un'età di per sé già complessa, qual è l'adolescenza, ha dovuto trovare le risorse necessarie per fronteggiare una separazione dal luogo in cui è nata. Lo smarrimento e la difficoltà di adattamento esitano in un legame precipitoso con il marito, che rappresenta un tentativo prematuro di svincolarsi e rendersi autonoma dalla propria famiglia d'origine. Con il matrimonio non è la libertà che consegue, ma un'assunzione di responsabilità non ancora del tutto consona alla sua età. Valeria è cresciuta troppo in fretta e non solo a livello caratteriale e di personalità, ma anche a livello ponderale. Nel suo peso attuale convergono il peso della maturità, la fatica di ogni giorno, le premure e le preoccupazioni per i figli e il marito.

Rispetto a questo è interessante come dalla letteratura emerge un quadro alquanto disomogeneo sui fattori si rischio che conducono all'insorgenza del BED, come ad esempio l'avviare delle diete che potrebbe essere associato (Wilson, Nonas, Rosemblum, 1993; Spurrell, Wilfley,., Tanofsky., Brownell, 1997; Grilo, Masheb, 2000; Santonastaso Ferrara, Favaro, 1999) ad una maggiore prevalenza di patologia alimentare e psicopatologia generale, evidenza, questa, non confermata da studi recenti che trovano risultati opposti (Manwaring, Hilbert, Wilfley, Pike, Fairburn, Dohm, Striegel-Moore 2006). Altri autori sottolineano, invece, che sarebbero i sintomi depressivi piuttosto che le restrizioni alimentari ad incrementare il rischio che compaiano episodi di binge eating (Spoor, Stice, Bekker, Van Strien, Croon, Van Heck, 2006).

Secondo Spurrell e colleghi (1997) potrebbero esistere importanti differenze eziologiche tra soggetti con BED, a seconda che essi abbiano intrapreso prima un regime dietetico o gli episodi di binge eating. È stato anche osservato che in soggetti in cui il binge eating compare precocemente (•13 anni) l'abbuffata è seguita da una riduzione di ansia (Binford, Mussell, Peterson, Crow, Mitchell, 2004), il che sembra far pensare al binge eating come una strategia impiegata per fronteggiare gli stati emotivi negativi.

L'evento più significativo sicuramente è la morte del figlio, che, comunque, non è la sola attenuante del suo sovrappeso, tuttavia ha contribuito ad aggravare la sua condizione con la comparsa di abbuffate quotidiane e di elementi depressivi. L'idealizzazione del figlio diventa una modalità per prenderne le distanze. L'esperienza di perdita si accompagna inizialmente a sentimenti di colpa, rabbia e ai meccanismi di scissione e proiezione e successivamente lascia il posto all'accettazione e al riconoscimento della realtà. Il processo di elaborazione del lutto può essere ostacolato dalla confusione dei confini tra genitori e figlio, che viene sentito biologicamente, psicologicamente e socialmente come parte dei genitori in quanto individui, e

come parte della loro relazione in quanto coppia e, dunque, il simbolo della loro unione. Accettare la morte di un figlio vuol dire accettare la separazione dall'oggetto nel mondo esterno e la sua interiorizzazione nel mondo interno. Significa anche fronteggiare la perdita di se stessi. Quando siamo poi dinanzi ad una perdita determinata da un suicidio, non c'è nessun evento esterno che possa mitigare tale perdita né lenire i sentimenti di persecuzione e di colpa; al contrario, questi vengono acuiti dalla percezione che l'oggetto perduto stia infliggendo una punizione per gli errori e le inadempienze dei genitori (Cudmore, Judd, 2001).

Valeria e suo marito sembrano adottare due strategie di coping differenti dinanzi a questa tragedia. Se Massimo sembra gestire abbastanza bene la situazione trovando riparo nel suo lavoro, Valeria si tormenta con sensi di colpa, auto-accusa e profondo dolore. Rimprovera se stessa per non essere riuscita a dare il giusto peso a quello che stava accadendo, per essere rimasta in disparte nonostante avesse ravvisato dei cambiamenti nella condotta del figlio. Inoltre, descrivendo il litigio che il figlio aveva avuto con la fidanzata prima di morire, è come se avesse voluto trovare una spiegazione "esterna" alla famiglia, un responsabile diverso da lei o dagli altri componenti di quel sistema. Abbuffandosi quotidianamente cerca di riempire il vuoto per l'assenza del figlio. Comunque, già prima di questo lutto, il suo rapporto con il cibo era alquanto distorto e il suo sovrappeso deviava l'attenzione dalle tensioni garantendo l'equilibrio del sistema. Quando Valeria racconta della sua disperazione per la morte di Matteo, attribuisce il suo dolore anche ai figli: "parla per loro" nel senso che riferisce che anche loro provano la medesima sofferenza. Sembra una madre molto protettiva: il sottosistema filiale è al centro, preposto a quello coniugale, più importante persino di se stessa.

La figura della figlia minore viene ritratta con gli stessi attributi del primogenito: riservata e chiusa. È poco integrata a livello sociale e poco avvezza ad esprimere le proprie difficoltà ai genitori. Il figlio maggiore presenta problemi a svincolarsi dal nucleo familiare. Nato debole, probabilmente le eccessive attenzioni, hanno o potrebbero aver limitato i processi di individuazione e separazione. Nel momento in cui il sistema familiare non è in grado di ridefinire le relazioni in modo evolutivo, l'uscita di casa dei figli potrebbe essere compromessa (Malagoli Togliatti, Lubrano Lavadera, 2002). Anche se Federico non rivela alcun proposito di svincolo, è anche vero che questa difficoltà deve essere rapportata non solo allo stretto legame con la famiglia ma anche al contesto sociale esterno che non garantisce un rapido inserimento nel mondo del lavoro.

Il sottosistema coniugale è carente nella capacità di ascoltarsi e di comunicare. Si percepisce la sensazione di non essere in relazione, di assenza reciproca a livello fisico ed emotivo. Se la nascita di un figlio (Federico) sancisce il principio del legame maritale, la morte di un altro figlio (Matteo) ne decreta la rottura definitiva. Viene meno non solo la capacità di contenere se stessi, ma di offrire contenimento affettivo anche all'altro. Il risultato è l'originarsi di sentimenti che riflettono questo vuoto emotivo e non permettono l'apertura di uno spazio di riflessione su queste esperienze. Con il suo proposito di avere un altro figlio, Massimo cerca di ripristinare le vecchie dinamiche ormai non più funzionali e un equilibrio già precario. La risposta di Valeria a questa richiesta è sia la dimostrazione del fallimento di quelle relazioni sia la riprova che il legame coniugale trova le sue fondamenta nei figli. La coppia ha dovuto affrontare contemporaneamente due eventi critici: il matrimonio e la nascita di un figlio. Nei casi in cui l'unione è definita da una gravidanza può essere difficile per i due partner riuscire a conseguire una buona e solida alleanza coniugale, in quanto risulta saltata la fase della formazione dell'identità di coppia. Il passaggio dalla diade alla triade familiare implica una rinegoziazione dei ruoli e delle relazioni, non solo all'interno del nuovo nucleo ma anche rispetto alle famiglie d'origine (Malagoli Togliatti, Lubrano Lavadera, 2002). Malgrado la presenza di queste problematiche, il sistema familiare si configura come una "famiglia felice": qualsiasi espressione di emozioni, soprattutto negative, viene coartata per eludere possibili dissensi e conflitti. Vige il mito dell'armonia familiare dove l'assenza di disaccordi espliciti in realtà cela argomentazioni ben più profonde. Inoltre, sebbene la famiglia sia circondata da una rete sociale più o meno estesa, non riesce a ricavarne le risorse necessarie per provvedere ad un cambiamento che lasci il posto ad un'organizzazione più funzionale.

La piccola perdita di peso di Valeria è seguita dalla comparsa di reazioni asmatiche, il che fa pensare che i tentativi di rimuovere la condizione di sovrappeso sono ostacolati perché verrebbe meno la funzione del sintomo di deviare l'attenzione da altre problematiche. L'asma, altro sintomo psicosomatico, si accinge a diventare quasi un sostituto, a compensare i pochi chili che non ci sono più.

Valeria non è in grado di trarre beneficio neppure dalla consulenza psicologica. L'interruzione della terapia diventa il simbolo del rifiuto

dell'intervento degli altri nella sua vita. È lei che deve continuare a detenere il controllo su se stessa e sulla sua famiglia. Sembra diventare anche un modo per "non vedere" e negare qualsiasi situazione che possa minacciare l'apparente stabilità del suo nucleo familiare.

Considerazioni Conclusive

Il Binge Eating Disorder rappresenta una realtà clinica particolarmente complessa ed eterogenea che presenta vie patofisiologiche multiple non ancora del tutto chiare. Soggetti con questa problematica combattono non soltanto con l'effettivo sovrappeso o il rischio di obesità quanto piuttosto con un modello alimentare disorganizzato e con difficoltà nei domini del controllo e dell'immagine corporea che limitano il funzionamento personale e sociale.

Gli studi revisionati documentano una rilevante eterogeneità demografica, una differenza di genere meno pronunciata rispetto all'AN e la BN e la presenza di caratteristiche psicologiche e comportamentali peculiari per i binge eater. Si viene, in tal modo, a delineare un quadro che si discosta sia da quello puramente bulimico che da quello tipico dell'obesità e che sembra meritarsi l'appellativo di sindrome distintiva. In particolare, il BED sembra occupare una posizione intermedia tra BN e obesità. Se da un lato la marcata presenza di non sistematicità della condotta alimentare, di prevalenza di disturbi psichiatrici, di disinibizione nel mangiare e ancora di inibizione emozionale e alterazione dell'immagine corporea, lo pongono ad un piano sovrastante nella scala della patologia alimentare rispetto all'obesità, dall'altro la minore povertà dell'autostima e dell'adattamento sociale nonchè la preoccupazione meno intensa per l'aspetto fisico lo collocano ad un grado immediatamente sottostante rispetto alla BN.

La possibilità di ravvisare alterazioni nella condizione psicologica, patologie comorbide sull'Asse I e II e difficoltà nell'ambiente familiare e sociale, diventa fondamentale sia per un migliore inquadramento della categoria nosografica in esame sia per una diagnosi differenziale più adeguata e, in quanto tale, di aiuto nella scelta del trattamento da realizzare.

Non è trascurabile l'evidenza che parte delle sofferenze e del distress sia imputabile alla discriminazione cui questi soggetti vanno incontro, all'istituzione di un ideale estetico che trascende i confini fisici e materiali fino a spingersi nelle aree del controllo di sé e dell'affermazione sociale. Generalmente si attribuisce alle persone che soffrono di BED una scarsa capacità di gestire il proprio comportamento alimentare, tuttavia è proprio attraverso questa non regolazione che riescono a fronteggiare gli affetti negativi. Il binge eating diventa una strategia, seppure disfunzionale, per modulare il versante emotivo tramite la perdita della capacità di autoregolarsi sul versante comportamentale. La non funzionalità è nel fatto che gli eventi che esso cerca di sedare mantengono inalterato il loro potere. Il rapporto col cibo perde la sua funzione di sostentamento per divenire metafora del rapporto con se stessi e con gli altri e il corpo diventa testimone "visibile" del fallimento dei significati e delle regole che fondano la convivenza. Interessante considerare che le abbuffate sono spie di un marcato disagio del sistema in cui il soggetto è inserito, sia del sistema sociale e del suo codice simbolico condiviso, sia del sistema familiare "competente nell'incompetenza" ossia abile nel nascondere l'incapacità nella gestione della propria organizzazione e definito dalla presenza di modelli interattivi e caratteristiche transazionali che interferiscono con lo sviluppo di pattern alimentari regolari.

Attraverso un'accurata diagnosi, che non si configuri come una semplice classificazione di segni e sintomi, e tramite un piano adeguato di trattamento, che non si disgiunga dal momento diagnostico, anche queste dinamiche potranno essere esplorate al fine di compiere una rilettura di tutti quegli eventi che, interagendo, possano aver generato questa specifica condizione.

Bibliografia

Barry, D.T., Grilo, C.M., Masheb, R.M. (2002). Gender difference in patients with binge eating disorder *International Journal of Eating Disorders*, 31(1), pp. 63-70.

Binford, R. B., Mussell, M. P., Peterson, C. B., Crow, S., Mitchell, J. E. (2004). Relation of binge eating age of onset to functional aspects of binge eating in binge eating disorder. *International Journal of Eating Disorders*, 35(3), pp. 286-292.

Bruce, B., Wilfley, D., Spiller, G. A. (1998). Obesità e binge eating: prevalenza e significato. In O. Bosello (ed.), *Obesità. Un trattato multidimensionale* (pp. 513-520). Milano: Kurtis.

Cooper, Z., Fairburn, C. G. (2003). Refining the definition of binge eating disorder and nonpurging bulimia nervosa. *International Journal of Eating Disorders*, 34(suppl.1), pp. S89-S95.

Cudmore, L., Judd, D. (2001). La perdita traumatica e

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

la coppia. In C. Clulow (ed.), *Attaccamento adulto e psicoterapia di coppia* (2003, pp. 236-261). Roma: Borla.

Cuzzolaro, M. (1997). Disturbi del comportamento alimentare in adolescenza: anoressie e bulimie. In M. Pissacroia (ed.), *Trattato di psicopatologia dell'adolescenza* (vol. 2, pp. 287-311). Padova: Piccin.

Cuzzarolo, M. (2002). Obesità e Binge Eating Disorder. Nascita di una nuova diagnosi psichiatrica. *Psichiatria di Comunità*, 1(3), pp. 86-94.

de Zwaan, M. (2001). Binge Eating Disorder and Obesity. *International Journal of Obesity*, 25(suppl.1), pp. S51-S55.

Dingemans, A. E., Bruna, M. J., van Furth, E. F. (2002). Binge Eating Disorder: a review. *International Journal of Obesity*, 26(3), pp. 299-307.

Grilo, C. M., Masheb, R. M. (2000). Onset of dieting vs. binge eating in outpatients with binge eating disorder. *International Journal of Obesity*, 24(4), pp. 404-409.

Hodges, E. L., Cochrane, C. E., Brewerton, T. D. (1998). Family characteristics of binge eating disorder patients. *International Journal of Eating Disorders*, 23(2), pp. 145-151.

Kinzl, J. F., Traweger, C., Trefalt, E., Mangweth, B., Biebl, W. (1999a). Binge eating disorder in females: a population-based investigation. *International Journal of Eating Disorders*, 25(3), pp. 287-292.

Kinzl, J. F., Traweger, C., Trefalt, E., Mangweth, B., Biebl, W. (1999b). Binge eating disorder in males: a population-based investigation. *Eating Weight Disorders*, 4, pp. 169-174.

Malagoli Togliatti, M., Lubrano Lavadera, A. (2002). *Dinamiche relazionali e ciclo di vita della famiglia.* Bologna: Il Mulino.

Mannucci, E., Ricca, V., Rotella, C. M. (2001). *Il comportamento alimentare nell'obesità: fisiopatologia e clinica.* Milano: Edra.

Manwaring, J.L., Hilbert, A., Wilfley, D. E., Pike, K. M., Fairburn, C. G., Dohm, F. A., Striegel-Moore, R. H. (2006). Risk Factors and Patterns of Onset in Binge Eating Disorder. *International Journal of Eating Disorders*, 39(2), pp. 101–107.

Ogden, J., Steward, J. (2000). The role of the mother-daughter relationship in explaining weight concern. *International Journal of Eating Disorders*, 28(1), pp. 78-83.

Ricca, V., Mannucci, E., Moretti, S., Di Bernardo, M., Zucchi, T., Cabras, P. L., Rotella, C. M. (2000). Screening for binge eating disorder in obese outpatients. *Comprehensive Psychiatry*, 41(2), pp. 111-115.

Saelens, B. E., Ernst, M. M., Epstein, L. H. (2000). Maternal child feeding practices and obesity: a discordant sibling analysis. *International Journal of Eating Disorders*, 27(4), pp. 459-463.

Santonastaso, P., Ferrara, S., Favaro, A. (1999). Difference between binge eating disorder and non purging bulimia nervosa. *International Journal of Eating Disorders*, 25(2), pp. 215-218.

Schwartz, D. J., Phares, V., Tantleff-Dunn, S., Thompson, J. K. (1999). Body image, psychological functioning and parental feedback regarding physical appearance. *International Journal of Eating Disorders*, 25(3), pp. 339-343.

Smolak, L., Levine, M. P., Schermer, F. (1999). Parental input and weight concerns among elementary school children. *International Journal of Eating Disorders*, 25(3), pp. 263-271.

Spitzer, R. L., Devlin, M., Walsh, B. T., Hasin, D., Wing, R., Marcus, M. D., Stunkard, A. J., Wadden, T., Tanovski, S., Agras, W. S., Mitchell, J., Nonas, C. (1992). Binge eating disorder: a multisite field trial of the diagnostic criteria. *International Journal of Eating Disorders*, 11(2), pp. 191-203.

Spitzer, R. L., Yanovki, S. Z., Wadden, T., Wing, R. (1993). Binge eating disorder: its further validation in a multisite study. *International Journal of Eating Disorders*, 13(2), pp. 137-153.

Spoor, S.T.P., Stice, E., Bekker, M.H.J., Van Strien, T., Croon, M.A., Van Heck, G.L. (2006). Relations Between Dietary Restraint, Depressive Symptoms, and Binge Eating: A Longitudinal Study. *International Journal of Eating Disorders*, 39(8), pp. 700–707.

Spurrell, E. B., Wilfley, D. E., Tanofsky, M. B., Brownell, K. D. (1997). Age of onset for binge eating: are there different pathways to binge eating? *International Journal of Eating Disorders,* 21(1), pp. 55-65.

Stunkard, A. J. (1993). A history of binge eating. In C. G. Fairburn (ed.), *Binge eating*: *Nature, assessment and treatment* (pp. 15-34). New York: The Guilford Press.

Telch, C. F., Pratt, E. M., Niego, S. H. (1998). Obese women with binge eating disorder define the term binge. *International Journal of Eating Disorders*, 24(3), pp. 313-317.

Villejo R. E., Humphrey L. L., Kirschenbaum D. S. (1997). Affect and self-regulation in binge eaters: effects of activating family images. *International Journal of Eating Disorders*, 21(3), pp. 237-249.

Wadden, T. A., Foster, G. D., Letizia, K. A., Wilk, J. E. (1993). Metabolic, anthropometric and psychological characteristics of obese binge eaters. *International Journal of Eating Disorders*, 14(1), pp. 17-25.

Wilson, T. G., Nonas, C. A., Rosemblum, G. D. (1993). Assessment of binge eating in obese patients. *International Journal of Eating Disorders*, 13(1), pp. 25-33.

Ricevuto : 139 luglio 2007
Revisione ricevuta : 08 novembre 2007

Giornale di Psicologia, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9558

Giornaledipsicologia.it, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9450

Religioni della modernità: Il tipo Cattolico, il Conformista e il Laico

Felice PERUSSIA
Università di Torino, Dipartimento di Psicologia

ABSTRACT – *Religions of modernity: Christians, Conformists, and Lays types* - We present the original data, collected from a representative sample of 2.138 adults from Italian population, which were administered the 18 items of a "Religion-Spirituality" scale. Results show the presence of a widespread moderate religious sensibility, generally based on moral Christian values, but also with spiritualistic and animistic and sometimes almost spiritistic connotations; while a real participation in Church activities and cults is pretty low. There are three Religious Types: A) "Catholics" (45.0%), who believe strongly in God, praying and attending functions with some regularity; very attached to family and children, have an attitude of solidarity towards neighbour; they are related to traditional culture and distrustful towards immigrants; they tend to be conformists and relatively superstitious; they are conscientious, concerned about the risks that life presents, and a little 'suffering'; they are more often women, married with children, older and culturally low. B) "Conformists" (31.6%), which generally adhere to the values of Christianity, but without activism; they are intent mainly to their daily chores, sociable but a little suspicious towards others; they tend to give greater importance to effective concreteness and success; they are relatively young and educated, but also married and with children; C) "Lays" (23.4%), almost without interest for the topic of divinity, since relatively more independent, individualistic and introverted of all; they are also those who sympathize more with immigrants, with a special curiosity about culture and news; they are not fearful of life; they travel more and are the only ones to express some interest in politics; they are relatively younger and educated, more often unmarried and without children. - KEY WORDS - Religion, Spirituality, Secularization, Christians, Catholics, Conformists, Lays.

RIASSUNTO - Il lavoro presenta dati originali, raccolti presso un campione rappresentativo della popolazione italiana composto da 2.138 adulti, cui sono stati somministrati, tra l'altro, i 18 item di una scala di "Religiosità-Spiritualità". Dai risultati emerge la presenza di una diffusa religiosità moderata, fondata sui valori genericamente morali del cristianesimo, ma anche con connotazioni spiritualiste ed animiste talvolta quasi spiritiste; mentre una vera e propria partecipazione alla Chiesa in senso confessionale e dottrinale è piuttosto contenuta. Si rilevano tre Tipi Religiosi: A) "Cattolici" (45.0%), che credono fortemente in Dio, pregano abbastanza spesso e frequentano con una certa regolarità le funzioni; molto legati alla famiglia e ai figli, hanno un atteggiamento solidaristico verso il prossimo, sono legati alla cultura tradizionale e diffidenti verso gli immigrati; tendenzialmente conformisti e relativamente superstiziosi, sono preoccupati dei rischi che la vita presenta, coscienziosi e un po' sofferenti; sono maggiormente donne, sposati, con figli, di età più avanzata e di cultura più bassa; B) "Conformisti" (31.6%), che aderiscono genericamente ai valori del cristianesimo, ma senza particolare attivismo; intenti soprattutto alle loro faccende quotidiane, socievoli ma un po' diffidenti verso gli altri, tendono a dare maggiore importanza alla concretezza fattiva e al successo; sono relativamente giovani e istruiti, ma anche sposati e con figli; C) "Laici" (23.4%), quasi senza interesse per il tema della divinità; dal carattere relativamente più indipendente, individualista e introverso di tutti, sono anche quelli che simpatizzano di più con gli immigrati; con una speciale curiosità per la cultura e per le novità, sono i meno timorosi della vita, quelli che viaggiano di più e gli unici a manifestare un certo interesse per la politica; sono i relativamente più giovani e istruiti, più spesso celibi e senza figli. - PAROLE CHIAVE: Religione, Spiritualità, Secolarizzazione, Cristiani, Cattolici, Conformisti, Laici.

La religiosità nella ricerca psicologica

Esiste da tempo una letteratura scientifica internazionale molto ampia e qualificata in tema di psicologia della religione. Lo straordinario rilievo di tale settore disciplinare deriva principalmente dal fatto che la questione della religiosità viene definita in modi assai vari dagli studiosi, senza che sia possibile separare con chiarezza, l'una dall'altra, le molteplici e complesse questioni che attengono a concetti apparentemente disparati, ma di fatto in larga parte coincidenti o complementari quanto meno dal punto di vista psicologico, i quali si riferiscono ai molti costrutti definibili come: religione, spiritualità, santità, salvezza, rito, sacrificio, sacro, mistico, soprannaturale, metafisico, divino, diabo-

lico, devozione, empietà, fede, superstizione, chiesa, setta, culto, pietà, cura, salute, magia ecc .

In uno studio parallelo alla realizzazione della presente ricerca sul campo, abbiamo condotto una analisi preliminare della letteratura scientifica relativa a tale ampia materia, trovando migliaia e migliaia di titoli, pubblicati in contesti scientifici ufficiali e con grande continuità, sin dalle prime fasi del costituirsi di una disciplina psicologica con pretese di scientificità e cioè almeno dall'ultimo quarto dell'Ottocento. Non intendiamo però riportare in questa sede un'analisi completa di tale letteratura, a motivo delle sue dimensioni davvero troppo vaste per potersi concentrare nelle premesse ad un articolo di ricerca. Ci riserviamo però di realizzare tale rassegna critica in successive circostanze.

Merita tuttavia rievocare qui la rilevanza del tema, riportando almeno qualche testimonianza anche solo accennata. L'analisi dei contributi scientifici in materia di psicologia del rapporto col sacro evidenzia infatti, nell'ambito della psicologia italiana ma anche in una parte di quella internazionale, una consapevolezza assai limitata di quanto tale settore di ricerca risulti essere rilevante in tutte le culture. In altre parole: solo una parte degli studiosi sembra rendersi conto di quanto siano numerosi e ricchi i contributi che la psicologia ha fornito all'analisi del comportamento religioso e del rapporto con il soprannaturale.

In realtà, alla psicologia della religione e della spiritualità hanno dedicato contributi centrali nella propria vita intellettuale e scientifica molti fra gli autori più classici della psicologia e delle scienze umane in genere, almeno da un secolo e mezzo a questa parte. Verrebbe anzi da pensare, nel constatare l'assoluta ricorrenza di contributi classici in materia, che un profondo interesse per il fenomeno spirituale e religioso rappresenti quasi un prerequisito indispensabile per poter essere uno studioso rilevante nell'ambito della psicologia.

Pur facendo sicuramente torto a molti, ma perseguendo in effetti solo degli scopi evocativi "a campione", possiamo ricordare, anche rimanendo solo ad alcuni autori fra i più significativi nella storia della psicologia-antropologia-psicosociologia, i rilevanti contributi sul comportamento religioso quanto meno di: Kant (1793); Starbuck (1899); James (1902); Mauss e Hubert (1902-1903); Simmel (1906-1912); Pratt (1907); Ames (1910); Durkheim (1912); Leuba (1912, 1925); Weber (1920-1921); Janet (1926); Rank (1930); Adler e Jahn (1933); Sorokin (1937-1941); Cattell (1938); Jung (1938); Freud (1939); Frankl (1946); Allport (1950); Fromm (1950); Festinger, Riecken e Schachter (1956); Erikson (1958); Maslow (1976-1994); Lacan (1960-1974) ecc.

Per quanto riguarda poi le forme più canoniche della ricerca psicologica moderna, merita ricordare la significativa presenza nello scenario internazionale di diecine di riviste scientifiche specificamente dedicate al comportamento religioso, visto in termini esclusivamente o prevalentemente psicologici. Tra queste, per citare solo qualcuna tra le più rinomate, si evidenziano quanto meno: *The International Journal for the Psychology of Religion*, *The Journal for the Scientific Study of Religion*, *The Journal of Psychology and Christianity*, *The Journal of Psychology and Theology*, *The Journal of Religion and Science*, *Pastoral Psychology* ecc. Rispetto alle quali va ricordato che si tratta di riviste scientifiche ufficiali (con relativi comitati scientifici e referee d'alto livello), ciascuna con almeno 10-20 anni di vita alle spalle.

Tra le società scientifiche internazionali di ricerca psicologica sulla religione e la spiritualità, possiamo ricordare in primo luogo: la *International Association for the Psychology of Religion*, che esiste dal 1914, andando avanti e indietro fra l'Europa e gli Stati Uniti; la *Division 36 Psychology of Religion* della *American Psychological Association*; il *Centre for Psychology of Religion* di Lovanio in Belgio. In Italia esiste una *Società Italiana di Psicologia della Religione* (Sipr), fondata nel 1995 ma che deriva da una molto precedente *Divisione di Psicologia e Religione* della SIPS. Ha poi grande rilievo internazionale per lo studio dei fenomeni religiosi nelle loro varie sfaccettature il Cesnur, *Center for Studies on New Religions*, con base a Torino.

Per rendere ancora meglio l'idea di quanto sia rilevante il settore della ricerca psicologica sul rapporto con ciò che è religioso e/o soprannaturale, si può notare che la prima rassegna di aggiornamento sulla psicologia della religione nella *Annual review of Psychology* appare solo una ventina d'anni fa (Gorsuch, 1988). Tuttavia, già almeno dieci anni prima di tale rassegna, la bibliografia ragionata sulla psicologia della religione (realizzata solo scartabellando in biblioteca e senza banche dati cui attingere nei computer o da internet) prodotta da Capps, Lewis e Ransohoff (1976), riportava una selezione di ben 858 libri e 1.869 articoli di forma e rilevanza scientifica ufficiale; e si tratta di una scelta di testi circoscritta quasi solo agli anni '50 e '60. Mentre Emmons e Paloutzian (2003) sostengono, sulla base di dati molto solidi, che la ricerca nel campo della psicologia della religione e della spiritualità risulta essere in realtà cresciuta a dismisura soprattutto in tempi successivi ai primi anni '70, e cioè

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

nell'ultimo quarto del ventesimo secolo. Inoltre, ad un esame attento, appare addirittura evidente come ancora molto tempo prima, e cioè già tra la fine dell'800 e l'inizio del '900, la psicologia della religione ha rappresentato un vero e proprio movimento, autonomo e di vaste dimensioni, interno alla comunità degli studiosi di psicologia (Beit-Hallahmi, 1974).

La straordinaria rilevanza della psicologia del sacro non impedisce però che, anche in sedi molto serie e dichiaratamente aggiornate (oltre che ampiamente referate), si continui spesso a non accorgersi di quanto questa disciplina esista ed abbia rilievo. Per non fare che un paio di esempi, è notevole che Hunsberger (1980), nella sua analisi sullo stato dell'arte nella psicologia della religione alla fine degli anni '70, arrivi a lamentare (di fatto del tutto erroneamente, come abbiamo appena visto dai riferimenti citati, ma con convinzione) il fatto che, nell'arco di tutta la storia della psicologia, "there still is virtually no textbook acknowledgment of this area of psychological interest" e fa poi continuo riferimento a tale costante "failure of textbooks to give recognition to the area"; per poi chiedersi: "Why has the psychology or religion failed to gain recognition and acceptance?".

Mentre, per riportare solo un altro caso di fraintendimento molto successivo, ha dello straordinario il fatto che, volendo recentemente fare il punto sulla psicologia della religiosità nel mondo, uno studioso serio ed autorevole oltre che grande specialista del settore come Granqvist (2006) dichiari (ma forse solo per sottili ragioni strategiche di politica scientifica; o almeno così speriamo) che fino ad oggi "the psychology of religion has existed as an isolated and neglected subdiscipline in psychology"; situazione in cui gli "psychologists of religion have complained about the lack of respect that their discipline receives from general psychology, as well as about its lack of integration with it".

Quindi: benché il lavoro che pubblichiamo in questa sede si proponga solo di rappresentare un rapporto di ricerca e non una rassegna sulla materia, vogliamo tuttavia fornire, ancorché solo in forma di rapido appunto, almeno una specie di piccola biblioteca preliminare di base sul tema della psicologia della spiritualità. Ne presentiamo dunque qui di seguito un piccolo elenco assolutamente incompleto, ma speriamo rappresentativo e comunque utile per avvicinare un buon campione della letteratura sistematica in materia, a carattere manualistico o comunque in termini di rassegna generale relativa al suo insieme e ad alcuni suoi settori specialistici più rilevanti. Si tratta di alcuni dei testi consultati per l'analisi della letteratura che fa da complemento alla ricerca presentata qui. Il fatto di citarli si propone di evidenziare come questo aspetto della ricerca psicologica, lungi dal rappresentare un settore marginale nella disciplina, testimonia invece di una dimensione assolutamente centrale e molto rilevante della scienza psicologica. Il che potrà riuscire utile anche per fornire agli studiosi e agli studenti meno provveduti un nucleo base di contributi da cui partire per avvicinare l'argomento con un adeguato bagaglio di analisi e di dati.

Per cogliere almeno a grandi linee la sostanza della psicologia contemporanea della religione e della spiritualità, occorre dunque fare riferimento, in ordine di pubblicazione, quanto meno ai contributi di: Johnson (1957); Godin (1965); Wallace (1966); Berger (1967, 1969, 1999); Luckman (1967); Dittes (1969); Brown (1973; 1988); Malony (1976, 1991); Wilson (1976, 1982); Martin (1978); Tisdale (1980); Batson e Ventis (1982); Meadow e Kahoe (1984); Vande Kemp (1999); Alpert (1985); Arnold (1985); Stark e Bainbridge (1985, 1987); Gorsuch (1988): Watts e Williams (1988); Heimbrock e Boudewijnse (1990); Turner (1991); Wulff (1991); Finke e Stark (1992); Grom (1992); Batson, Schoenrade e Ventis (1993); Guthrie (1993); Corveleyn e Hutsebaut (1994); Fuller (1994); Fenn e Capps (1995); Paloutzian e Kirkpatrick (1995); Beit-Hallahmi (1999); Hood et Al (1996); Jones (1996); Spilka e McIntosh (1996); Agyle e Beit-Hallahmi (1997); Hoover e Lunby (1997); Pargament (1997); Heelas (1998); Bednarowski (1999); Belzen (1999); Emmons (1999); Emmons e McCullough (1999); Hill e Hood (1999); Argyle (2000); Belzen (2000); Johnson e Stanton (2000); Jonte-Pace e Parsons (2000); Loewenthal (2000); Saroglou e Jaspard (2000); Stark e Finke, 2000); Pyysianinen e Anttonen (2002); Baumeister (2002); Emmons e Paloutzian (2003); Fontana (2003); Spilka et Al (2003); Stark e Introvigne (2003); Browning e Cooper (2004); Kirkpatrick (2004); Luchau (2004); Dayringer e Oler (2005); Hood Hill e Williamson (2005); Miller e Delaney (2005); Paloutzian e Park (2005); Whitehouse e Laidlaw (2007); Fizzotti (2008) ecc.

Ricordiamo infine come, secondo diversi autori, sarebbe soprattutto la psicologia della personalità il settore della psicologia generale che presenta i maggiori collegamenti epistemologici con la ricerca sulla religione e sul sacro (Paloutzian e Kirkpatrick, 1995; Emmons e McCullough, 1999; Emmons e Paloutzian, 2003).

Particolari cautele sui dati

Prima di passare alla descrizione dei risultati raggiunti con la ricerca qui pubblicata, occorre accennare ancora a un problema di fondo che caratterizza anche le indagini sulla psicologia della religione. Accade infatti, come chiunque abbia una certa esperienza di ricerca sul campo (in generale) sa bene, che le dichiarazioni espresse dai campioni avvicinati nell'ambito di una ricerca sul campo vanno sempre soppesate con le opportune cautele, specie nel caso in cui le si voglia estendere dal livello delle opinioni e degli atteggiamenti o costrutti personali al livello dei veri e propri comportamenti oggettivi. Esistono infatti diversi meccanismi per cui le persone possono trovarsi a dichiarare pensieri e comportamenti che non sono esattamente "la verità", ma che talvolta risentono del desiderio di adeguarsi a vari modelli ideali (personali, sociali, ideologici, morali, di auto-immagine ecc) per cui a volte il soggetto, talvolta anche inconsapevolmente, tende a presentare di sé un'immagine diversa da quella più o meno reale.

Tale problema si pone in forma notevole nelle molte indagini che utilizzano per la raccolta dei dati un ricercatore o un intervistatore, il quale pone direttamente le domande alla persona che ha davanti a sé o alla persona che risponde dal telefono di casa. In queste circostanze: la persona interrogata può sentirsi di fatto facilmente identificabile e quindi non propriamente in una condizione di libero anonimato, anche se magari non viene esplicitamente identificata in modo formale. L'incertezza sulla sincerità-correttezza delle risposte si presenta però, benché con un peso minore, anche nelle ricerche basate su protocolli ad auto-compilazione anonima (dove è impossibile identificare anche solo il viso di chi ha risposto) come nel caso della ricerca che pubblichiamo qui.

Senza entrare nel dettaglio della questione, di cui però occorre sempre tenere conto, un'ampia letteratura di ricerca insegna che vi sono comportamenti socialmente sospetti rispetto ai quali le persone tendono a prendere le distanze, per cui li riportano meno di quanto non sia (il cosiddetto *under-reporting*, ad esempio, di: fruizione della pornografia o della prostituzione, ma anche in relazione alla chirurgia plastica, al possesso di pellicce, alle pratiche magico-superstiziose ecc). Mentre vi sono comportamenti socialmente lodati rispetto ai quali le persone tendono invece a voler apparire visibilmente coinvolte e quindi li riportano più di quanto non sia (il cosiddetto *over-reporting*, ad esempio, di: fruizione di libri, musei e attività culturali, ma anche in relazione al consumo di cibi ritenuti sani o agli atti di beneficenza ecc).

L'eventuale distorsione moralistica delle risposte è una questione rilevante nella ricerca psicologica e sociale, che viene solitamente codificata come problema della interferenza di immagini ideali più o meno desiderabili nella formulazione delle risposte, specie con riferimento ai temi valoriali e alle auto-immagini di personalità (Edwards, 1957; Paulhus e Reid, 1991). Il dato è conclamato e diffusamente valutato in letteratura specie nel caso, assai studiato, delle dichiarazioni relative alle intenzioni di voto in occasione di elezioni. Per cui ad esempio, se si consultano le ricerche in tema di psicologia della politica in cui gli Autori hanno scelto di riportare in modo trasparente le esatte dichiarazioni di simpatia politica da parte del campione (Calvi, 1980; Perussia, 2006), si rileva inesorabilmente e da molto tempo una tendenza (almeno nel caso italiano; ma anche in altre culture) per cui le simpatie verso la destra e l'estrema destra vengono generalmente dichiarate in una misura esplicita che può essere molto inferiore rispetto a quella del voto reale espresso nel segreto dell'urna.

Da un'ampia letteratura di ricerca emerge altresì in modo evidente il fatto che tale deformazione nelle risposte per motivi di desiderabilità sociale ricorre, con particolare rilievo, proprio nel caso delle dichiarazioni relative all'atteggiamento nei riguardi della fede, della morale e della pratica religiosa (Gynther, Gray e Strauss, 1970; Batson, Naifeh e Pate, 1978; Watson et Al, 1986; Pargament et Al, 1987; Leak e Fish, 1989; Richards, 1994; Trimble, 1997; Burris e Navara, 2002).

Dichiarare il proprio consenso nei confronti della forma religiosa dominante nella cultura d'appartenenza, indipendente dai contenuti specifici di ciascuna cultura e religione (tra i cristiani cattolici come tra i musulmani, tra i cristiani riformati come tra gli indù), pare rappresenti infatti un modo per proporsi (anche in termini di auto-immagine) come una "brava persona", che sta nel solco: un tipo "per bene", uno che condivide i valori positivi del proprio ambiente. Tale proclamata adesione ai principi morali radicati nella propria comunità, anche quando si esprime indirettamente con la (quasi sempre esagerata) dichiarazione di frequenza alle pratiche religiose ufficiali, tende a corrispondere in realtà, più che ad una precisa scelta di campo confessionale, ad una generica volontà di affermare valori positivi (e di prendere le distanze da valori negativi) nel senso più ampio e vago del termine. Sembrano altresì evidenziarsi situazioni in cui l'affermato rispetto per le forme ufficiali della divinità

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

si ispira anche ad una misura preventiva di sapore in qualche modo scaramantico per cui, giusto per non sbagliare, ci si dichiara comunque rispettosi di eventuali potenze metafisiche, indipendentemente dalla forma in cui si è più o meno convinti della loro effettiva esistenza.

Valga per tutti l'esempio, molto autorevole, della significativa ricerca italiana che è stata promossa dal Patriarcato cattolico di Venezia e realizzata da Castegnaro e Dalla Zuanna (2006). Tra l'altro: nell'ambito dell'indagine, tra il 2004 e il 2005, le dichiarazioni di frequenza alla messa espresse da campioni di soggetti intervistati in contesti di vita quotidiana feriale sono state confrontate con l'effettiva frequentazione della Messa cattolica misurata con rilevazioni dirette sul terreno e interviste presso le chiese nel medesimo periodo. Se ne ricava, come sintetizzano gli Autori, che la frequentazione nella situazione reale risulta essere in pratica più o meno la metà di quella dichiarata in rilevazioni mediante interviste realizzate in occasioni lontane dalla frequentazione reale. I praticanti effettivi risultano peraltro essere di istruzione più elevata di quanto non suggeriscano le indagini nazionali, dove invece sono le persone meno istruite che tendono a dichiararsi cattoliche e praticanti in misura maggiore rispetto a quelle più istruite. Anche un'indagine parallela, condotta nell'ambito della medesima ricerca ma presso i parroci, concorda nell'indicare una frequentazione regolare che realisticamente viene valutata come difficilmente superiore al 20% di praticanti effettivi sul complesso della popolazione italiana, contro il 30-40% dichiarato che appare spesso in indagini a questionario d'opinione.

Merita altresì sottolineare che la ricerca appena citata ha avuto carattere scientifico. Non ha perseguito cioè obiettivi di svalutazione della Chiesa, ma anzi è stata voluta dal Cardinale Patriarca di Venezia proprio in base alla convinzione secondo cui l'azione pastorale può trovare un punto di forza nella ricerca della realtà; mentre affermazioni apparentemente trionfalistiche, ma di fatto irreali, possono invece portarla in una direzione fuorviante.

Simili tendenze costanti all'over-reporting della propria adesione alle religioni ufficiali sono state messe in luce da una notevole mole di ricerche, condotte presso campioni di varie culture e di diverse confessioni, secondo le quali i fedeli che dichiarano a parole di recarsi alle funzioni non risultano poi esserci nella stessa misura quando si fanno, con varie metodologie, delle verifiche sul campo dei comportamenti effettivi presso il tempio (Woodberry, 1996; Chaves, Hadaway e Marler, 1993; Hadaway e Marler, 1993, 1998; Hout e Greeley, 1987, 1998; Hadaway e Marler, 1998; Presser e Stinson, 1998; Hadaway e Kirk, 1999; Davie, 2002). Questo fenomeno di spontanea esagerazione della propria fedeltà alla religione corrente ha indotto a coniare la curiosa espressione di "fedele fantasma" (Caplow, 1998) per indicare l'ampia schiera dei praticanti dichiarati, ma magari solo volenterosi o virtuali e in effetti assenti dai riti.

Da questo insieme di dati pare potersi ricavare che, almeno nelle culture occidentali, l'over-reporting sulla pratica e l'adesione religiosa, definito talvolta anche come "attendance gap", produce un'apparenza di partecipazione alla pratica religiosa che supera di molti punti percentuali la realtà effettiva dei comportamenti (Introvigne e Zoccatelli, 2006). Comunque, la generalità degli studiosi citati più sopra tende a dare per scontato che tale over-reporting a sfondo religioso vi sia praticamente sempre e che non di rado porti a rilevare un'adesione "dichiarata" alle funzioni che sembra essere certamente almeno di un terzo in più e spesso doppia (con alcuni che ritengono possa arrivare a tre volte tanto) rispetto alla frequentazione reale dei riti.

Tutto questo per sottolineare che la ricerca sulla psicologia della religiosità-spiritualità non persegue tanto l'obiettivo di rilevare un dato demoscopico o sociologico, nel senso di fotografare un comportamento in termini quantitativi, quanto piuttosto di capire i modi e i costrutti di pensiero nonché i tipi dell'esperienza di rapporto con il sacro e con la religione. Quello che conta insomma, nella presente ricerca come in tutto questo settore disciplinare, è la possibilità di avvicinare in termini approfonditi la dimensione psicologica ed esistenziale della religiosità, più che di attuare referendum sulla effettiva partecipazione alle Chiese. Anche i dati rilevati nella presente ricerca vanno dunque presi in termini solo indicativi, benché speriamo possano risultare interessanti e originali dal punto di vista di un'analisi scientifica delle strutture cognitive ed emotive di rapporto con il soprannaturale.

Metodologia

Presentiamo dunque qui di seguito i dati, mai pubblicati altrove, relativi ad una sequenza di item attraverso i quali ci siamo proposti di rilevare alcuni elementi riconducibili ad aspetti della vita religiosa e spirituale delle persone. Abbiamo appositamente inserito tali item, che formano una scala di rapporto con la religione e con la spiritualità, nel protocollo "Itapi-Comportamenti", che rappresenta la terza fase di ricerca del Programma Itapi.

Nell'ambito di questa fase del Programma, abbiamo appunto scelto di approfondire, tra l'altro, alcuni aspetti della dimensione religiosa e spirituale nella nostra cultura.

Il protocollo utilizzato in questa fase del Programma Itapi conteneva complessivamente 198 item (più una scheda per i dati anagrafici) rispetto a molti dei quali veniva chiesto alle persone di dichiarare il loro livello di accordo su una scala a 4 punti: "completamente" (4); "abbastanza" (3); "poco" (2); "per nulla" (1). Per alcuni item, la risposta era invece dicotomica: "Sì" oppure "No". Nel protocollo originale (accessibile dal sito internet), i 18 item relativi alla scala sui temi religiosi e spirituali occupavano rispettivamente le posizioni: 30; 37; 45; 53; 58; 62; 71; 76; 78; 86; 92; 94; 102; 109; 132; 136; 137; 175.

Nell'ambito della rilevazione veniva somministrato, tra l'altro, anche il test di personalità Itapi-S, composto di 28 item (Perussia e Viano, 2006a), versione sintetica dell'Inventario Italiano di Personalità Itapi-G (Perussia, 2005). A ciascuna persona del campione venivano somministrati anche i 14 item del test Itapi-Valori-S. versione sintetica del test Itapi-Valori (Perussia e Viano, 2006b).

Il protocollo di ricerca è stato somministrato per auto-compilazione, in forma assolutamente anonima. L'indagine cui facciamo riferimento in questa sede è stata effettuata tra il giugno 2005 e il novembre 2006. I protocolli sono stati elaborati utilizzando il pacchetto statistico SPSS.

Il campione su cui abbiamo sviluppato l'elaborazione presentata in questa sede è composto di 2.138 soggetti (1.063 uomini; 1.075 donne), estratti (ai fini del presente lavoro) secondo una procedura computerizzata casuale dall'insieme di oltre 4.000 protocolli raccolti fino ad ora nell'ambito del Programma, in modo da rappresentare esattamente la distribuzione della popolazione italiana fra i 18 e i 70 anni, secondo i dati Istat 2005 (Istat, 2008), per quanto riguarda tre principali fasce di età (18-30 anni; 31-45 anni; 46-70 anni) e la ripartizione tra uomini e donne all'interno di ciascuna di tali fasce d'età. Nell'insieme: il campione indagato ha un'età media di 41.9 anni (uomini: 42.2; donne: 41.6).

Anche altre variabili socio-anagrafiche (quali: il livello di istruzione, lo stato civile, la professione) risultano sufficientemente distribuite e incrociate tra di loro, con percentuali che avvicinano, benché senza coincidere con esso, il profilo della popolazione nazionale secondo i dati Istat relativi al 2005. Mentre, da un punto di vista strettamente geografico, non si tratta di un campione pienamente rappresentativo di tutta la popolazione italiana. I soggetti sono infatti stati contattati in alcune decine di punti di campionamento, di città e di provincia, nell'area del nord-ovest d'Italia e precisamente nelle regioni: Piemonte, Liguria, Valle D'Aosta. Il campione, benché distribuito in modo esattamente analogo alla popolazione italiana nel suo insieme in termini di sesso ed età, risulta dunque geograficamente rappresentativo (da un punto di vista sociodemografico) soprattutto della popolazione del nord-ovest.

Per una descrizione più analitica del campione e delle modalità di rilevazione, ma soprattutto per un'ampia rassegna dei molti riferimenti scientifici su cui si è basata questa ricerca, rimandiamo di nuovo al Programma Itapi nel suo complesso (itapi.org). La struttura del campione viene comunque analiticamente descritta qui di seguito, nella Tabella 1.

Tabella 1 – *Struttura del campione di 2.138 persone (i dati con asterisco* indicano una distribuzione, rispetto al campione complessivo, che è esattamente proporzionale ai dati Istat sulla popolazione italiana nel 2005).*

		Valori assoluti	*Percentuali valide*
Sesso	*Uomini**	1.063*	49.7*
	*Donne**	1.075*	50.3*
Età	*18/30**	481* (246 M*; 235 F*)	22.5*
	*31/45**	729* (368 M*; 361 F*)	34.1*
	*46/70**	928* (449 M*; 479 F*)	43.4*

		Valori assoluti	*Percentuali valide*
Istruzione	*Elementari*	103	4.8
	Medie Inferiori	429	20.1
	Medie Superiori	1098	51.4
	Università	508	23.8
	Non indica	-	
Stato civile	*Coniugato/a*	1141	53.4
	Celibe/Nubile	797	37.3
	Separato/a	132	6.2
	Vedovo/a	68	3.2
	Non indica	-	
Professione	*Impiegato*	786	36.8
	Studente	285	13.4
	Operaio	251	11.8
	Pensionato	226	10.6
	Professionista	205	9.6
	Casalinga	120	5.6
	Imprenditore	88	4.1
	Quadro	75	3.5
	Disoccupato	68	3.2
	Dirigente	30	1.4
	Non indica	4	
Residenza	*Torino*	1.068	49.9
	Cuneo	294	13.8
	Genova	155	7.2
	Aosta	123	5.8
	Asti	47	2.2
	Milano	42	2.0
	Savona	37	1.7
	Alessandria	24	1.1
	Altre province	348	16.3
TOTALE		2.138	100.0

Per quanto riguarda la presentazione dei dati: le percentuali indicate nelle tabelle riportate in questa sede si riferiscono all'insieme di quanti si sono dichiarati "Molto" o "Abbastanza" d'accordo (modalità che viene intesa come risposta affermativa ovvero un "Sì" in termini di variabili dicotomiche) con l'Item specifico, oppure a quanti hanno indicato come "Molto" o "Abbastanza" importante nella loro vita il Valore specifico, oppure a quanti hanno risposto "Sì" alla richiesta di indicare se era capitato loro di attuare quel particolare comportamento (nello specifico arco di tempo).

I dati vengono presentati per lo più anche con riferimento ai 3 Tipi-Cluster principali in cui è risultato ripartirsi in termini statistici il campione indagato. L'analisi dei cluster è stata condotta a partire dall'insieme delle valutazioni fornite a ciascuno dei 18 item religioso-spirituali, attraverso la

procedura Cluster Two-Step (misura di distanza: verosimiglianza; variabili: continue), che ha estratto la ripartizione in 3 Tipi-Cluster. Numerose verifiche di costrutto, realizzate utilizzando svariate altre procedure per la determinazione dei cluster da estrarre, hanno confermato l'efficacia della scelta di tale tripartizione.

Va infine notato che il campione avvicinato in questa ricerca, pur essendo di ragguardevoli dimensioni (in generale per qualsiasi indagine, ma più ancora se confrontato con molte delle ricerche psicologiche disponibili nella letteratura scientifica internazionale) e pur rispettando fedelmente la distribuzione in termini di sesso ed età che caratterizza la popolazione nazionale adulta, è moderatamente più acculturato della distribuzione naturale della popolazione italiana. Il che ha verosimilmente prodotto una leggera tendenza a sotto-rappresentare quel Tipo-Cluster che, come la ricerca stessa talvolta (ma non sempre) evidenzia, pare essere tendenzialmente meno acculturato (e cioè quello definito come Cattolico). Tale eventuale (piccolo) spostamento è tuttavia verosimilmente limitato dal fatto che il campione rispetta invece puntualmente la stratificazione per età, a differenza di quanto avviene per molta della letteratura scientifica in materia, spesso fondata su giovani studenti con prevalenza femminile specie dai corsi di psicologia (in quanto si tratta dei campioni di comodo più facilmente reperibili, almeno per la ricerca universitaria). Il che rappresenta in parte una garanzia, stante che la religiosità tradizionale pare essere caratteristica in misura rilevante delle fasce d'età più avanzata.

Merita comunque ricordare ancora una volta che in questa sede non pretendiamo di pubblicare un'indagine strettamente demoscopica sulla popolazione italiana. La ricerca qui offerta, pur contenendo rilevanti indizi anche in termini sociologici, si limita a voler offrire alcuni dati, nel limite del possibile obiettivi, di una ricerca psicologica fondata su un campione piuttosto significativo della popolazione adulta.

Risultati

Come già indicato, i risultati vengono presentati facendo riferimento in primo luogo alla tripartizione che è emersa con riferimento ai tre Tipi Religiosi principali: il Tipo-Cluster 1, che abbiamo definito dei "Cattolici"; il Tipo-Cluster 2, che abbiamo definito dei "Conformisti"; il Tipo-Cluster 3, che abbiamo definito degli "Laici". Come sempre, nel caso delle analisi fattoriali o delle analisi dei cluster, quello che conta veramente sono i dati statistici che sintetizzano i dati grezzi dei protocolli originali, mentre i nomi con cui li si indicano nel testo sono solo una scelta esplicitamente di fantasia, con la funzione di evocare i risultati in una o in poche parole. Tali denominazioni rappresentano dunque solo una semplificazione simbolica con meri fini pratici.

Lo pseudonimo del primo Tipo-Cluster religioso, definito dei "Cattolici" (primo cluster, in ordine di dimensioni), evoca la religione storica di riferimento nella cultura italiana. Abbiamo scelto "Cattolici" invece che "Cristiani" poiché in effetti, anche se in Italia le ricerche evidenziano il fatto che molti tendono a confondere il concetto di cattolico con quello di cristiano, in realtà il cattolicesimo è solo una delle versioni in cui si manifesta la religione cristiana stessa. Per cui il Tipo-Cluster di quanti rimangono sostanzialmente aderenti a questa dottrina si definisce correttamente, almeno in parte, proprio in quanto ha scelto di distinguersi dagli altri culti cristiani (dai Luterani ai Valdesi, dai Battisti ai Metodisti, dai Morrmoni ai seguaci del Reverendo Moon ecc). Per semplicità espositiva, abbiamo altresì utilizzato il termine generico di cattolico per indicare i tipi tendenzialmente cattolici in generale, benché in effetti il termine corretto sarebbe quello di "cattolici Papisti Romani", visto che nel mondo ci sono centinaia di milioni di cattolici con denominazioni diverse (e antagoniste rispetto a quella dei cattolici Papisti Romani) quali i cattolici Ortodossi o i cattolici Anglicani ecc. Tutto questo rappresenta però una delicata questione di "ideologia politica della religione", se così si può dire, che va ricordata per chiarezza (specie nella cultura italiana), ma che non interessa molto in questa sede; mentre, per un'analisi del pure interessante tema, rimandiamo di nuovo ad altre occasioni.

Lo pseudonimo del secondo Tipo-Cluster religioso, definito dei "Conformisti", evoca una religiosità che tende a condividere i principi morali generali diffusi anche nel cristianesimo (non necessariamente cattolico o romano), ma senza identificarsi profondamente con una dottrina specifica o con una denominazione religiosa particolare e nemmeno con un modo di vita ben definito in termini di testimonianza cristiana. Si tratta di un atteggiamento in cui pare evidenziarsi un'adesione di conformità che si rivolge quasi per principio all'istituzione spirituale più ufficiale e diffusa (qualsiasi essa sia), cui si partecipa però in termini piuttosto vaghi e approssimativi dal punto di vista pratico, catechistico o dottrinale.

Lo pseudonimo del terzo Tipo-Cluster religioso, definito dei "Laici", evoca l'idea di una moralità che non fa nessun particolare riferimento a ideologie e meno ancora a gerarchie religiose, ma che pure rispetta e magari abbraccia il sentimento positivo di fondo che caratterizza anche le forme storiche di molte religiosità. Dai dati raccolti, sembra improprio definire questo stile come "ateo" in senso forte (con le relative connotazioni cattoliche di "non-credente" o "infedele" o "pagano"), benché i due terzi del cluster si dichiarino sostanzialmente tali, ma caso mai piuttosto come una tipologia di persone che nutrono uno scarso interesse per il tema del teismo, mentre scelgono un modo di pensare e di vivere che appare talvolta razionalista o scettico ma più che altro è sostanzialmente religione-indipendente. Più che opporsi al Dio monoteista (tipizzazione dell'ateo che ricorre nella dottrina cattolica) si direbbero persone propositive (invece che oppositive per definizione) in tanti altri aspetti della vita, le quali non pongono il problema della divinità o della spiritualità al centro del proprio percorso esistenziale.

Precisiamo infine che i singoli numeri tra parentesi che compaiono all'interno del testo si riferiscono alla numerazione degli item quale è stata realizzata per il presente rapporto di ricerca (ovverosia: in ordine di apparizione); mentre nel protocollo originale gli item avevano una numerazione differente.

Religiosità

Benché, come già più volte sottolineato, la presente ricerca non persegua obiettivi di rigore demoscopico, si basa comunque su di un campione tendenzialmente rappresentativo della popolazione adulta (tra l'altro: felicemente inconsueto, almeno rispetto alle ben note limitazioni della media ricerca psicologica). E' possibile ricavarne dunque, benché solo in via indiziaria (non di assoluta certezza statistica), alcune indicazioni generali sulle tendenze relative ai valori-atteggiamenti dominanti nella cultura della modernità.

I dati emersi evidenziano la presenza di un'assai diffusa e anzi largamente maggioritaria religiosità, che però non sembra coincidere con un'altrettanto radicata partecipazione ai riti costitutivi della Chiesa istituzionale. Tale forma di spiritualità pervasiva presenta altresì un'evidente tendenza a sconfinare quanto meno nell'animismo se non proprio nello spirit(ual)ismo in senso stretto.

I dati sulle frequenze di risposta ai 18 item della scala di religiosità-spiritualità, riportati in Tabella 2, mostrano infatti, in primo luogo, come la pratica della comunione cattolica, almeno nel campione avvicinato, si mantenga radicata in quasi 9 Italiani adulti su 10 (item 1). Tale rito appare però essere l'unico vero legame con le forme della religione tradizionale, molto più di quanto non accada per la Messa, di cui dichiara una frequentazione almeno circa bi-settimanale meno della metà del campione (10); o di quanto non avvenga con la preghiera (13), che viene dichiarata come una pratica frequente da solo un terzo degli adulti, o con la confessione (15), che si dichiara di avere attuato almeno una volta circa negli ultimi 12 mesi solo da parte di un quarto delle persone avvicinate.

Nel complesso del campione, ha un certo rilievo per circa due terzi il riferimento a Dio (2) e alla preghiera (6), ma più che altro come valori di riferimento genericamente morale. Quasi due terzi degli adulti percepiscono una forma di presenza divina nel disegno dell'universo (4). Ma solo una metà si considera una persona religiosa (7). Un po' meno di metà apprezza, in generale, il fatto di dedicare la propria vita a Dio (9). Tuttavia: una persona su tre ritiene che la Chiesa abbia avuto un'influenza storica negativa (14) e un quarto degli intervistati si dichiara sostanzialmente ateo (16).

Tra i fatti legati alla vita soprannaturale, che vedono una grande adesione da parte del gruppo (di 2.138 Italiani): i due terzi credono nella sopravvivenza dello spirito dopo la morte (3); un po' più di un terzo crede nel diavolo (11), come anche nelle capacità medianiche di talune persone (12). Poco meno di uno su sei è convinto che sia possibile comunicare con le anime che sopravvivono dopo la morte (17). Sempre un sesto del campione di adulti ritiene che esistano dei veri e propri "fantasmi" (18).

Va peraltro notato che, se queste percentuali fossero esplodibili alla popolazione italiana adulta (stante che i dati Istat di riferimento per la presente ricerca ci dicono che gli Italiani tra i 18 e i 70 anni ammontano a 41 milioni di persone circa) si potrebbe ritenere, ma lo ipotizziamo qui solo per dare un'idea indicativa della potenziale rilevanza sociale di questi temi, quanto meno che: circa 25 milioni di Italiani adulti credono nell'immortalità dello spirito; 17 milioni credono nel diavolo; 15 milioni credono nell'esistenza dei medium spiritici; 6 milioni sono convinti che si possa comunicare con i morti; 5 milioni credono nei "fantasmi".

Ci sono poi degli aspetti, relativi alla spiritualità rilevata, che appaiono relativamente ambigui, almeno dal punto di vista della religione storica ufficiale. Una questione riguarda la lettura della Bibbia

(5), che si dichiara di avere avvicinato almeno una volta nella vita da parte di più di metà del campione (in teoria: 23 milioni di Italiani adulti). Si tratterebbe infatti a prima vista di un indicatore di religiosità, visto che la Bibbia è una Sacra Scrittura. Tuttavia, nella comunità cristiana, la lettura della Bibbia ha sempre rappresentato una scelta tipica soprattutto dei Cristiani Protestanti, almeno da Lutero in poi. Mentre l'uso cristiano cattolico, dove sono i Preti ad avere il compito di portare la parola del Signore, non ha mai voluto coltivare estensivamente la lettura del Vecchio Testamento, ma al massimo quella dei Vangeli, peraltro soprattutto nella forma di una celebrazione pubblica sotto la guida del Sacerdote. Per cui questa relativa curiosità (anche solo dichiarata) per la Bibbia potrebbe essere valutata come un interesse per la partecipazione personale alla cultura dello spirito, forse più che come un'adesione alla Chiesa istituzionale, che anzi ha sempre visto con qualche sospetto la ricerca individuale e privata sul Vecchio Testamento.

Un secondo aspetto potenzialmente ambiguo attiene all'idea che gli animali abbiano un'anima (8), pensiero che attrae quasi una persona su due (in teoria: circa 19 milioni di Italiani adulti). Si tratta infatti di un forte riferimento alla dimensione spirituale del mondo, ma in un senso che le Chiese ufficiali tendono a considerare impropriamente animistico e quindi sostanzialmente eretico. Per cui si presenta come un probabile segno di spiritualità in senso stretto (lo spirito diffuso in tutte le cose animate), ma anche forse di paganesimo spirit(ual)ista se non di diabolicità; specie per via dell'implicito rifiuto della fede cristiana che caratterizzerebbe la percezione di una qualche identità tra bestia e uomo (mentre, secondo la dottrina, è solo quest'ultimo ad essere davvero "fatto a immagine di Dio").

Tabella 2 - *Distribuzione dell'accordo con i 18 item relativi alla dimensione religiosa-spirituale nel campione totale (% delle persone "Completamente" o "Abbastanza" d'accordo). La numerazione degli item non si riferisce alla posizione nel protocollo di rilevazione, ma all'ordine di adesione da parte del campione.*

	Item	*TOT (2.138)*	*Uomini (1.063)*	*Donne (1.075)*	*18-30 anni (481)*	*31-45 anni (729)*	*46-70 anni (928)*	*Istr – (532)*	*Istr + (1.606)*
1	*Fare la comunione, cattolica (nella vita)*	84.0	82.9	85.0	81.6	85.7	83.6	81.0	84.9
2	*Valore: La fede in Dio*	66.2	63.1	69.2	52.0	66.0	73.7	76.5	62.8
3	*Penso che l'anima sopravviva dopo la morte*	61.4	55.7	67.1	61.0	64.5	59.1	56.2	63.1
4	*La terra e l'ambiente fisico sono il prodotto di un disegno divino*	56.9	53.8	60.0	55.9	54.8	59.1	62.8	55.0
5	*Leggere la bibbia (nella vita)*	56.7	54.2	59.2	52.5	61.7	55.1	52.8	58.0
6	*Valore: La preghiera*	55.5	47.3	63.6	42.4	56.1	61.8	63.1	52.5
7	*Mi considero una persona religiosa*	52.6	48.1	57.0	41.3	52.1	58.8	59.8	50.2
8	*Mi capita di pensare che anche gli animali hanno un'anima*	47.4	45.1	49.7	59.5	48.3	40.2	48.1	47.1
9	*Dedicarsi a Dio è uno dei modi migliori per vivere la propria vita*	45.9	43.8	48.0	33.8	45.3	52.5	57.3	42.1
10	*Andare a messa (nelle ultime 2 settimane)*	42.4	39.3	45.4	28.3	42.0	49.9	46.8	40.9
11	*Credo che il diavolo esista*	40.9	38.7	43.1	44.3	39.6	40.4	42.4	40.4
12	*Ci sono persone che hanno*	38.3	35.0	41.6	41.5	37.3	37.7	37.2	38.7

	Item	TOT (2.138)	Uomini (1.063)	Donne (1.075)	18-30 anni (481)	31-45 anni (729)	46-70 anni (928)	Istr – (532)	Istr + (1.606)
	capacità medianiche								
13	*Prego tutti i giorni o quasi*	36.9	30.7	43.1	27.2	35.3	43.0	43.4	34.7
14	*La chiesa cattolica è stata un elemento negativo nella storia dell'uomo*	36.7	35.7	37.8	43.3	38.3	32.1	32.3	38.2
15	*Confessarsi, da un prete (negli ultimi 12 mesi)*	26.4	23.3	29.5	30.2	21.0	28.9	27.4	26.1
16	*Sono sostanzialmente ateo/a*	24.3	27.4	21.3	36.4	23.4	18.8	16.6	26.9
17	*Talvolta è possibile entrare in contatto con gli spiriti dell'al di là*	14.1	11.4	16.8	17.3	16.0	11.2	11.3	15.1
18	*I fantasmi esistono davvero*	12.9	11.3	14.5	15.0	14.7	10.7	13.3	12.8

Per meglio sviluppare l'analisi statistica dei dati di base, abbiamo analizzato le risposte del campione ai 18 item della Scala di religiosità-spiritualità anche attraverso un'analisi fattoriale, i cui risultati vengono riportati nella Tabella 3 con riferimento ai valori assoluti superiori a .25. I parametri dell'analisi sono stati: metodo di estrazione con analisi delle componenti principali, autovalori maggiori di 1.0; metodo di rotazione Varimax con normalizzazione di Kaiser. La rotazione ha raggiunto i criteri di convergenza in 4 iterazioni. Tale analisi fattoriale ha evidenziato la presenza di 3 Fattori ruotati, che spiegano rispettivamente il 33.4%, il 13.3%, l'8.0% della varianza; per un totale di varianza spiegata pari al 54.7%.

Abbiamo definito i 3 fattori principali emersi con i nomi evocativi di: F1, Religione; F2, Spiritualità; F3, Canonicità. F1 pare legato specialmente agli usi tradizionali della religione cattolica ufficiale. F2 sembra connesso alla dimensione dello spirito in un senso sostanzialmente animistico. F3 potrebbe essere riferito ad una dimensione più ufficiale e cerimoniale della forma religiosa.

Tabella 3 – *Analisi Fattoriale (matrice dei componenti ruotata) delle risposte ai 18 item relativi alla dimensione religiosa-spirituale.*

	Item	F1 Religione	F2 Spiritualità	F3 Canonicità
2	*Valore: La fede in Dio*	.87		
6	*Valore: La preghiera*	.86		
7	*Mi considero una persona religiosa*	.81		
9	*Dedicarsi a Dio è uno dei modi migliori per vivere la propria vita*	.80		
13	*Prego tutti i giorni o quasi*	.78		
4	*La terra e l'ambiente fisico sono il prodotto di un disegno divino*	.71		
16	*Sono sostanzialmente ateo/a*	-.71		
10	*Andare a messa (nelle ultime 2 settimane)*	.61		
3	*Penso che l'anima sopravviva dopo la morte*	.58	.33	.26
11	*Credo che il diavolo esista*	.57	.37	
14	*La chiesa cattolica è stata un elemento negativo nella storia dell'uomo*	-.51		

	Item	*F1 Religione*	*F2 Spiritualità*	*F3 Canonicità*
15	*Confessarsi, da un prete (negli ultimi 12 mesi)*	.48		.26
17	*Talvolta è possibile entrare in contatto con gli spiriti dell'al di là*		.78	
18	*I fantasmi esistono davvero*		.74	
12	*Ci sono persone che hanno capacità medianiche*		.71	
8	*Mi capita di pensare che anche gli animali hanno un'anima*		.58	
1	*Fare la comunione, cattolica (nella vita)*			.78
5	*Leggere la bibbia (nella vita)*			.74

Struttura delle tipologie

Andando oltre i dati generali (appena riportati) relativi a tutto l'insieme del campione, abbiamo quindi ritenuto di sviluppare un'analisi tipologica con l'obiettivo di segmentare l'insieme degli adulti negli stili personologici principali di rapporto con la religione e la spiritualità. Per ottenere tale tipologia, abbiamo condotto un'analisi dei cluster, sempre riferita alla scala dei 18 item religioso-spirituali (procedura: TwoStep secondo SPSS; misura di distanza: verosimiglianza; variabili: continue). La struttura dei centroidi relativi ai 18 item è riportata in Tabella 4.

In Tabella 5 vengono riportati i livelli di accordo con le diverse affermazioni della Scala di religiosità-spiritualità quali vengono espressi, in termini differenziali, dalle persone che appartengono a ciascuno dei tre Tipi-Cluster in cui si ripartiscono i modi di rapportarsi al sacro in base ai dati raccolti ed elaborati in questa ricerca. Nell'ultima colonna viene riportata, come Distanza Media tra i cluster, la media delle tre distanze, in termini percentuali, che separano il livello di accordo con l'item. Il calcolo di tale indice di differenziazione è dunque stato: la sommatoria di (T1-T2) + (T1-T3) + (T2-T3); il cui risultato è stato poi diviso per 3 ed è quello che appare nella Tabella 5.

In Tabella 6 viene presentata analiticamente la struttura di ciascuno dei tre Tipi-Cluster nei termini di alcune significative variabili dette anagrafiche: sesso, età, livello di istruzione, stato civile, presenza o meno di figli, professione.

In Tabella 7 viene presentato il profilo dei Tratti personologici relativi a ciascuno dei tre Tipi-Cluster quali emergono dalla somministrazione dei test Itapi-S e Itapi-Valori-S, su cui abbiamo fornito alcune indicazioni dettagliate più sopra nella descrizione della metodologia. Nelle prime tre colonne viene presentato il profilo medio di personalità degli appartenenti a ciascun Tipo-Cluster; mentre nelle tre colonne successive viene evidenziata la distanza di ciascun singolo tratto personologico rispetto alla media del campione. Per quanto riguarda questa tabella, merita ricordare (benché forse suoni pleonastico a un ricercatore scientifico esperto) che tali distanze risultano essere piuttosto rappresentative anche se i numeri assoluti che appaiono in tabella sono relativamente "piccoli". Stiamo infatti considerando variazioni ad item di personalità in campioni di migliaia di persone verosimilmente non psicopatiche in termini clinici (le cui differenze medie di risposta, rispetto alla media della popolazione, tendono dunque naturalmente ad appiattirsi sullo zero).

In Tabella 8 vengono proposte infine le differenze di adesione, da parte degli appartenenti a ciascuno dei tre Tipi-Cluster, rispetto ad una corposa selezione di item significativi che erano presenti nel protocollo originale complessivo "Itapi-Comportamenti", al di là dei 18 item della scala di Religiosità-Spiritualità. Tali risultati vengono presentati in sequenze raggruppate di item simili fra loro per aree di costrutto.

Tabella 4 - *Distribuzione dei centroidi, (medie, con le rispettive Deviazioni Standard), che definiscono in termini di Cluster Analysis i 18 item relativi alla dimensione religiosa-spirituale nel campione totale.*

	Item	*Tipo 1 (Cattolici)*	*DS*	*Tipo 2 (Conformisti)*	*DS*	*Tipo 3 (Laici)*	*DS*	*Combinati*	*DS*
7	*Mi considero una persona religiosa*	3.14	.66	2.37	.66	1.39	.56	2.49	.94
3	*Penso che l'anima sopravviva dopo la morte*	3.42	.81	2.59	.93	1.79	.93	2.78	1.10
14	*La chiesa cattolica è stata un elemento negativo nella storia dell'uomo*	1.86	.91	2.23	.84	2.87	.93	2.21	.98
11	*Credo che il diavolo esista*	2.88	.99	2.04	.91	1.33	.69	2.25	1.10
12	*Ci sono persone che hanno capacità medianiche*	2.41	.93	2.29	.82	1.98	.91	2.27	.91
13	*Prego tutti i giorni o quasi*	2.98	.84	1.80	.77	1.09	.33	2.16	1.07
9	*Dedicarsi a Dio è uno dei modi migliori per vivere la propria vita*	3.08	.74	2.18	.66	1.35	.54	2.39	.97
18	*I fantasmi esistono davvero*	1.72	.95	1.51	.67	1.36	.71	1.57	.83
16	*Sono sostanzialmente ateo/a*	1.25	.63	1.68	.75	3.03	.98	1.80	1.04
4	*La terra e l'ambiente fisico sono il prodotto di un disegno divino*	3.27	.81	2.61	.88	1.45	.68	2.64	1.08
17	*Talvolta è possibile entrare in contatto con gli spiriti dell'al di là*	1.77	.91	1.54	.70	1.37	.68	1.61	.82
8	*Mi capita di pensare che anche gli animali hanno un'anima*	2.33	1.10	2.50	1.01	2.24	1.16	2.36	1.09
2	*La fede in Dio*	3.60	.57	2.76	.65	1.56	.61	2.86	1.01
6	*La preghiera*	3.40	.63	2.38	.67	1.35	.52	2.60	1.02
5	*Leggere la bibbia*	1.76	.43	1.42	.49	1.39	.49	1.57	.50
1	*Fare la comunione (cattolica)*	1.91	.29	1.86	.35	1.67	.47	1.84	.37
10	*Andare a messa*	1.75	.43	1.22	.42	1.06	.25	1.42	.49
15	*Confessarsi (da un prete)*	1.53	.50	1.05	.22	1.04	.20	1.26	.44

Tabella 5 – *Livello di accordo con gli item relativi alla dimensione religiosa-spirituale suddiviso per i tre Tipi-Cluster (% delle persone "Completamente" o "Abbastanza" d'accordo). Gli item sono in ordine decrescente rispetto alla distanza media dell'accordo tra i Tipi-Cluster.*

	Item	*T1 Cattolici (963: 45.0%)*	*T2 Conformisti (675: 31.6%)*	*T3 Laici (500: 23.4%)*	*Dist Media*
2	*Valore: La fede in Dio*	96.5	68.1	5.2	60.9
6	*Valore: La preghiera*	93.0	40.1	1.6	60.9
7	*Mi considero una persona religiosa*	87.2	40.3	2.4	56.5
9	*Dedicarsi a Dio è uno dei modi migliori per vivere la propria vita*	80.1	29.2	2.6	51.7
4	*La terra e l'ambiente fisico sono il prodotto di un disegno divino*	83.9	55.0	7.6	50.9
13	*Prego tutti i giorni o quasi*	71.1	14.8	.8	46.9
10	*Andare a Messa (nelle ultime 2 settimane)*	75.2	22.2	6.4	45.9
3	*Penso che l'anima sopravviva dopo la morte*	87.6	54.2	20.6	44.7
16	*Sono sostanzialmente ateo/a*	7.0	14.4	71.2	42.8
11	*Credo che il diavolo esista*	66.3	29.6	7.2	39.4
15	*Confessarsi, da un prete (negli ultimi 12 mesi)*	52.9	5.3	4.0	32.6
14	*La chiesa cattolica è stata un elemento negativo nella storia dell'uomo*	21.6	37.8	64.4	28.5
5	*Leggere la bibbia (nell'arco della vita)*	76.2	41.6	39.4	24.5
1	*Fare la comunione cattolica (nell'arco della vita)*	91.1	86.1	67.4	15.8
12	*Ci sono persone che hanno capacità medianiche*	44.5	37.8	27.0	11.7
17	*Talvolta è possibile entrare in contatto con gli spiriti dell'al di là*	20.5	10.1	7.4	8.7
8	*Mi capita di pensare che anche gli animali hanno un'anima*	44.9	54.5	42.6	7.9
18	*I fantasmi esistono davvero*	19.1	7.6	8.2	7.7

Tabella 6 – *Caratteristiche anagrafiche dei tre Tipi-Cluster (% di composizione).*

		TOT (2.138)	*T1 Cattolici (963: 45.0%)*	*T2 Conformisti (675: 31.6%)*	*T3 Laici (500: 23.4%)*
Sesso	*Uomini*	49.7	43,1	54,7	55,8
	Donne	50.3	56,9	45,3	44,2
Età	*18-30 anni*	22.5	16,4	27,7	27,2
	31-45 anni	34.1	34,3	32,9	35,4
	46-70 anni	43.4	49,3	39,4	37,4
	Età media	41.9	44.1	40,5	39.7

		TOT (2.138)	*T1 Cattolici (963: 45.0%)*	*T2 Conformisti (675: 31.6%)*	*T3 Laici (500: 23.4%)*
Istruzione	*Elementari*	4.8	7,5	3,0	2,2
	Medie Inferiori	20.1	21,7	20,0	17,0
	Medie Superiori	51.4	47,6	55,0	53,8
	Università	23.8	23,3	22,1	27,0
Stato civile	*Celibe/Nubile*	37.3	28,8	41,9	47,4
	Separato/Divorziato	6.2	5,3	6,7	7,2
	Coniugato/a	53.4	61,1	49,6	43,6
	Vedovo/a	3.2	4,9	1,8	1,8
Figli	*Figli NO*	45.6	38,0	49,0	55,9
	Figli SI	54.4	62,0	51,0	44,1
Professione	*Studente*	13.4	10,7	13,1	18,8
	Operaio	11.8	10,7	12,5	12,8
	Impiegato	36.8	37,3	38,0	34,5
	Quadro	3.5	4,4	3,1	2,4
	Dirigente	1.4	1,2	1,0	2,2
	Professionista	9.6	9,2	9,6	10,4
	Imprenditore	4.1	3,6	4,3	4,8
	Disoccupato	3.2	1,6	5,9	2,6
	Casalinga	5.6	8,0	5,0	1,8
	Pensionato	10.6	13,3	7,4	9,6

Tabella 7 - *Profili dei tre Tipi-Cluster secondo i parametri del Test di personalità Itapi-S e Itapi-Valori-S (media dei punteggi; differenza rispetto alla media del campione, valore moltiplicato cento).*

	TOT (2.138)	*T1 Cattolici (963: 45.0%)*	*T2 Conformisti (675: 31.6%)*	*T3 Laici (500: 23.4%)*	*T1 – TOT (x100)*	*T2 – TOT (x100)*	*T3 – TOT (x100)*
Tratto 1 - *Dinamicità*	11,33	11,30	11,26	11,49	-3	-7	16
Tratto 2 - *Vulnerabilità*	9,96	10,07	9,91	9,82	11	-5	-14
Tratto 3 - *Empatia*	12,44	13,05	12,07	11,76	61	-37	-68
Tratto 4 - *Coscienziosità*	11,86	12,14	11,74	11,48	28	-12	-38
Tratto 5 - *Immaginazione*	11,51	11,56	11,42	11,51	5	-9	0
Tratto 6 - *Difensività*	12,16	12,13	12,37	11,95	-3	21	-21
Tratto 7 - *Introversione*	10,76	10,67	10,76	10,95	-9	0	19

	TOT (2.138)	T1 Cattolici (963: 45.0%)	T2 Conformisti (675: 31.6%)	T3 Laici (500: 23.4%)	T1 – TOT (x100)	T2 – TOT (x100)	T3 – TOT (x100)
Valore 1 – *Successo*	5,02	4,92	5,25	4,88	-10	23	-14
Valore 2 – *Cultura*	5,37	5,30	5,29	5,61	-7	-8	24
Valore 3 – *Fisicità*	6,25	6,28	6,33	6,06	3	8	-19
Valore 4 – *Fede*	5,45	7,00	5,13	2,91	155	-32	-254
Valore 5 – *Amore*	7,15	7,23	7,02	7,18	8	-13	3
Valore 6 – *Autonomia*	7,61	7,65	7,48	7,72	4	-13	11
Valore 7 - *Tavola*	5,94	5,93	5,98	5,90	-1	4	-4

Tabella 8 – *Valutazioni relative ad una selezione di alcuni item significativi, tra quelli presenti nel protocollo Itapi-Comportamenti, secondo i tre Tipi-Cluster (persone "Completamente" o "Abbastanza" d'accordo; percentuali di penetrazione entro ciascun Tipo-Cluster).*

	Item	T1 Cattolici (963: 45.0%)	T2 Conformisti (675: 31.6%)	T3 Laici (500: 23.4%)	Dist Media
19	*Il matrimonio è indispensabile per essere felici*	42.9	33.9	12.6	20.2
20	*Solo mettendo su famiglia un uomo o una donna trova la sua realizzazione*	68.6	57.2	42.0	17.7
21	*Una persona può dirsi completa solo se ha generato dei figli nella sua vita*	47.2	43.9	30.4	11.2
22	*Nel lavoro, una delle cose più importanti è poter aiutare gli altri*	79.9	68.4	59.2	13.8
23	*Nel lavoro, una delle cose più importanti è poter guadagnare molto denaro*	49.7	62.8	50.2	8.7
24	*Nel lavoro, una delle cose più importanti è poter fare carriera*	39.9	47.0	37.6	6.3
25	*Visitare mostre o musei (negli ultimi 12 mesi)*	49.6	47.4	68.2	13.9
26	*Comprare un libro, non per cause di studio (negli ultimi 12 mesi)*	69.0	65.5	81.4	10.6
27	*Cerco sempre di tenermi al corrente di come vanno le faccende politiche*	48.4	49.5	64.2	10.5
28	*Mi capita spesso di discutere di politica*	32.7	39.4	48.0	10.2
29	*Mi considero politicamente impegnato/a*	20.5	19.6	29.0	6.3
30	*Preoccupazione: Gli attentati, il terrorismo*	84.6	80.6	65.0	13.1
31	*Preoccupazione: La criminalità*	84.0	80.6	73.4	7.1
32	*Preoccupazione: Il futuro in generale*	82.3	84.1	75.6	5.7

	Item	*T1 Cattolici (963: 45.0%)*	*T2 Conformisti (675: 31.6%)*	*T3 Laici (500: 23.4%)*	*Dist Media*
33	*Fare del volontariato (negli ultimi 12 mesi)*	40.2	26.7	23.4	11.2
34	*Dare qualche soldo in beneficenza (negli ultimi 12 mesi)*	83.5	68.6	69.0	9.9
35	*Sono orgoglioso/a di essere italiano/a*	82.6	80.0	63.6	12.7
36	*Sono orgoglioso/o di essere europea/o*	78.2	75.4	63.8	9.6
37	*Gli immigrati extra-comunitari rendono insicura la vita nelle nostre città*	53.2	56.1	37.6	12.3
38	*Gli immigrati extra-comunitari dovrebbero tornare a casa loro*	41.3	42.5	25.8	11.1
39	*Le centrali nucleari mi fanno paura*	63.2	58.2	51.8	7.6
40	*Le leggi anti-inquinamento hanno riflessi negativi sulla nostra economia*	30.9	27.6	22.2	5.8
41	*Giocare al lotto o al superenalotto (negli ultimi 12 mesi)*	35.9	41.0	32.8	5.5
42	*Consultare un/a chiromante (nell'arco della vita)*	14.1	16.0	12.2	2.5
43	*Farsi fare i tarocchi (negli ultimi 12 mesi)*	7.5	7.0	6.8	.5
44	*Mi piace la cucina esotica (straniera, etnica)*	34.1	39.9	53.4	12.9
45	*Ci tengo ad un'alimentazione sana ed equilibrata*	81.0	74.5	71.6	6.3
46	*Mangio più di quanto dovrei*	55.2	49.5	56.4	4.6
47	*Andare all'estero (negli ultimi 12 mesi)*	42.5	43.3	60.6	12.1
48	*Prendere un aereo (negli ultimi 12 mesi)*	32.0	32.1	45.8	9.2
49	*Fare almeno 4 giorni di vacanza fuori casa (negli ultimi 12 mesi)*	73.6	80.3	86.2	8.4
50	*Giocare a dei videogiochi (negli ultimi 12 mesi)*	27.0	29.5	41.0	9.3
51	*Ascoltare musica registrata su cd o mp3 (nelle ultime 2 settimane)*	73.4	72.9	85.8	8.6
52	*Computer portatile (in uso personale)*	24.6	27.1	34.0	6.3
53	*Mi piace guardare le vetrine, curiosare nei negozi, andare per shopping*	58.3	56.7	43.8	9.7
54	*In generale, preferisco acquistare prodotti di marche ben conosciute*	47.2	42.5	38.1	6.1
55	*Quando compro un indumento, preferisco che sia alla moda*	42.2	41.9	30.8	7.6

	Item	T1 Cattolici (963: 45.0%)	T2 Conformisti (675: 31.6%)	T3 Laici (500: 23.4%)	Dist Media
56	*Ci tengo a vestirmi in un modo che, per me, è elegante*	66.3	66.7	59.6	4.7
57	*Andare al cinema (negli ultimi 12 mesi)*	56.2	58.5	74.6	12.3
58	*Fare a botte con qualcuno (nell'arco della vita)*	26.3	31.7	41.6	10.2
59	*Iscriversi a una palestra o centro fitness (nell'arco della vita)*	51.9	54.8	65.2	8.9
60	*Mi piace andare sulle montagne russe (ottovolanti o rollercoaster)*	22.6	31.6	33.0	6.9
61	*Andare da uno/a psicologo/a o simile (nell'arco della vita)*	19.5	19.4	29.0	6.4

Profilo dei Tipi Religiosi

Nel paragrafo precedente abbiamo riportato i risultati statistici oggettivi quali sono emersi a partire dai protocolli di ricerca. Ogni lettore di questo rapporto potrà dunque sviluppare le proprie riflessioni sulla base di tali dati, con un intervento solo minimo da parte del ricercatore a fare da filtro attraverso la scelta delle strategie di analisi statistica. In questo paragrafo cerchiamo invece di descrivere con qualche spunto di analisi critica, ma soprattutto in forma sintetica, il profilo dei tre Tipi psicologici di religiosità-spiritualità che sono emersi.

Come si vede dalla Tabella 5, i tre Tipi si presentano in termini chiaramente distinti, ma secondo una gradazione che tende ad essere sempre la medesima: il tipo Cattolico esprime l'adesione all'item con un livello massimo che tende al plebiscitario; il tipo Laico con un livello minimo che tende al nullo; il tipo Conformista con un livello medio-basso, benché con una moderata tendenza a esprimere atteggiamenti che sono un poco più spesso vicini a quelli del Laico che non a quelli del Cattolico.

Una marcata distinzione fra le tre tipologie di persona (sempre secondo il gradiente appena descritto) riguarda in primo luogo, in ordine moderatamente decrescente: il valore attribuito alla fede in Dio (item 2) e il valore della preghiera (6), nonché il considerarsi come una persona religiosa (7), l'alta considerazione per il fatto di dedicare eventualmente a Dio la propria vita (7) e la percepita presenza di un disegno divino nell'universo (4).

Altri motivi di differenziazione che si collocano anch'essi a livelli molto alti, ma un poco meno di quelli appena citati, sempre in ordine moderatamente decrescente dal Cattolico al Laico passando per il Conformista, sono: l'abitudine alla preghiera (13) e alla frequentazione della Messa (10), nonché la credenza nell'immortalità dello spirito (3). Anche l'adesione tendenziale all'ateismo (16) distingue in misura analoga fra i tre tipi di personalità, ma in direzione inversa rispetto agli altri item.

Mantengono un notevole rilievo nel differenziare i 3 tipi anche altri elementi, benché in misura minore, come avviene per la credenza nel diavolo (11) e per la pratica della confessione (15). Esercitano un qualche peso differenziante, ma in misura ancora più limitata, anche la valutazione negativa della Chiesa storica (14) e la lettura della Bibbia (5). Intervengono invece molto poco nel distinguere tra loro i diversi tipi religiosi: la pratica della Comunione (1), la credenza nella medianicità (12), la comunicazione con gli spiriti (17), l'idea della presenza di un'anima negli animali (8), la credenza nei fantasmi (18).

Venendo invece al profilo anagrafico dei tre Tipi, quale emerge in Tabella 6, si nota come i Cattolici sono gli unici ad essere caratterizzati da una netta maggioranza femminile. Sono anche quelli di età relativamente più avanzata, con il livello di istruzione relativamente più basso, molto più spesso sposati e con figli rispetto agli altri, con la minore rappresentativa di studenti e con la maggiore presenza di casalinghe e pensionati.

Conformisti e Laici appaiono relativamente simili tra loro in termini sia di sesso sia di età, stante che sono più giovani e più spesso uomini rispetto ai Cattolici. Più in generale: entrambi i tipi si differenziano dai Cattolici in modo relativamente netto con riferimento a un po' tutte le variabili anagrafiche rilevate. Tuttavia: i Conformisti sono un poco

più spesso coniugati e con figli rispetto ai Laici. Mentre i Laici sono relativamente più istruiti e più spesso studenti rispetto ai Conformisti.

Dal punto di vista dei Tratti e dei Valori nei termini dei test sviluppati all'interno del Programma Itapi, quali si evidenziano in Tabella 7, i Cattolici presentano il massimo rilievo del valore della Fede e del tratto di Empatia oltre che, in misura relativamente minore, del tratto di Coscienziosità e del tratto di Vulnerabilità. I Laici sono i più distanti dal valore della Fede e, in misura minore, dai tratti di Empatia, di Coscienziosità e anche di Vulnerabilità; mentre presentano una moderata tendenza ai tratti di Dinamicità e di Introversione, con un certo interesse per il valore della Cultura e scarsa propensione ai valori della Fisicità e del Successo. I Conformisti, che anche con riferimento ai Tratti ed ai Valori tendono a collocarsi sulla parte intermedia del gradiente, sentono relativamente poco i valori della Fede, dell'Amore e dell'Autonomia; mentre presentano una limitata propensione al tratto della Difensività e al valore del Successo, oltre che una certa distanza dai tratti di Empatia e di Coscienziosità.

Ulteriori elementi di comprensione delle diverse tipologie di rapporto con la Religiosità-Spiritualità emergono anche dai diversi livelli di adesione alla selezione di item, relativi a vari temi dell'esistenza, quale viene riportata in Tabella 8.

Sulla base delle risposte fornite a tali stimoli di varia natura, la tipologia dei Cattolici appare caratterizzata dal maggiore investimento psicologico nella famiglia (19, 20) e nei figli (21). Le persone definibili come cattoliche sono quelle con la più intensa disposizione solidaristica verso la propria comunità, espressa in varie forme, quali il volontariato (33) e la beneficenza (34), come pure nel contesto di lavoro (22). Pur risultando assai poco aggressivi (58), esprimono tuttavia una chiara ostilità nei confronti degli immigrati (37, 38). I Cattolici si identificano in misura significativa con la cultura occidentale, nazionale (35) ed europea (36). Sono molto legati al luogo di residenza, quanto meno nel senso che viaggiano relativamente poco (48, 49) e vanno poco all'estero (47). Da vari indizi risulta che non escono spesso (57) e non amano particolarmente gli stimoli forti (60). I Cattolici sono relativamente poco socializzati ai moderni strumenti elettronici (50, 51, 52), ma amano lo shopping (53) e i prodotti più pubblicizzati (54), mentre provano una particolare soddisfazione nella scelta di un abbigliamento elegante (57) e alla moda (56). I Cattolici sono moderatamente sospettosi verso gli usi alimentari esotici (44). Sono quelli che manifestano le preoccupazioni relativamente maggiori per vari pericoli che la vita presenta (31, 32) e particolarmente per il terrorismo (30). Sono quelli relativamente più timorosi delle centrali nucleari (39) ma anche del fatto che leggi troppo ecologiste possano frenare l'economia (40). I Cattolici sono piuttosto attenti alla qualità dell'alimentazione (45) e temono di esagerare con il cibo (46), ma non sono particolarmente interessati alla pratica del fitness (59). Sembrano avere uno scarso interesse sia per la cultura (25, 26) sia per la politica (27, 28, 29). I Cattolici nutrono una limitata, ma presente, disposizione a farsi fare le carte (43) quanto tutti gli altri tipi religiosi; mentre sono tra i meno interessati ad un'assistenza psicologica professionale (61).

La tipologia dei Conformisti è quella più orientata al guadagno (23) e alla carriera (24). Le persone definibili come conformiste sono poco disponibili al volontariato (33) o alla beneficenza (34) oltre a nutrire il pregiudizio negativo più forte contro gli immigrati (37, 38). Viaggiano relativamente poco (48, 49) e vanno poco all'estero (47), ma nutrono qualche simpatia per gli stimoli forti (60). Escono abbastanza di rado (57). I Conformisti sono relativamente poco socializzati ai moderni strumenti elettronici (50, 51, 52), ma provano una moderata simpatia per lo shopping (53) e per i prodotti maggiormente pubblicizzati (54), mentre trovano particolare soddisfazione nella scelta di un abbigliamento elegante (57) e alla moda (56). I Conformisti sono abbastanza preoccupati per i pericoli che la vita può presentare (30, 31, 32). Non amano le centrali nucleari (39), ma temono che le leggi ecologiste possano frenare l'economia (40). I Conformisti sono abbastanza sospettosi verso gli usi alimentari esotici (44). Sono relativamente poco attenti alla qualità dell'alimentazione (45) e non si preoccupano in modo particolare di esagerare con il cibo (46). Praticano solo limitatamente il fitness (59), ma gli capita di esprimere apertamente la propria aggressività (58). I Conformisti sono relativamente portati a tentare la fortuna (41) e a consultare i chiromanti (42). Non sembrano nutrire uno speciale interesse né per la cultura (25, 26) né per la politica (27, 28, 29). I Conformisti sono relativamente poco portati al gioco del lotto (41) e alla chiromanzia (42); mentre hanno una limitata, ma presente, disposizione a farsi fare le carte (43) come tutti gli altri tipi spirituali. I Conformisti sono relativamente poco interessati a consultare psicologi o simili (61).

La tipologia dei Laici è quella decisamente meno interessata alla famiglia (19, 20) e ai figli (21). Le persone definibili come laiche sono quelle asso-

lutamente più solidali con gli extra-comunitari (37, 38), oltre a frequentare nettamente di più la cultura nelle sue varie forme (25, 26). I Laici sono quelli assolutamente più portati al coinvolgimento nella politica (27, 28, 29); mentre si sentono poco definiti dal riferimento ad una identità nazionale (35) o europea (36). I Laici sono quelli che viaggiano di più (48, 49), vanno di più all'estero (47), escono più volentieri (57), fanno segno di apprezzare anche stimoli forti (60). Sono quelli maggiormente socializzati ai moderni strumenti elettronici (50, 51, 52), ma non provano una particolare simpatia per lo shopping (53) né per i prodotti più pubblicizzati (54), mentre l'abbigliamento riveste solo una limitata importanza per la loro identità (55, 56). I Laici sono i meno preoccupati in generale, rispetto a qualsiasi pericolo la vita possa presentare (30, 31, 32). Sono i più favorevoli alle centrali nucleari (39), ma anche alle leggi anti-inquinamento (40). I Laici sono i più aperti agli usi alimentari esotici (44). Sono relativamente poco attenti alla qualità dell'alimentazione (45), ma temono di esagerare con il cibo (46) e sono i più portati all'esercizio del fitness (59) e all'espressione dell'aggressività (58). I Laici sono poco portati al volontariato (33) o alla beneficenza (34). Sono relativamente poco portati al gioco del lotto (41) e alla chiromanzia (42). Presentano una limitata, ma presente, disposizione a farsi fare le carte (43) come tutti gli altri. I Laici sono chiaramente i più portati ad andare dallo psicologo (61).

Conclusioni e commento

Sulla base dei protocolli raccolti nell'ambito della ricerca qui pubblicata, sembra potersi rilevare la presenza di una notevole disposizione alla spiritualità diffusa presso la popolazione adulta, nonché di una rilevante adesione ai valori morali più generali e generici del cristianesimo, ma con una partecipazione relativamente limitata alle vere e proprie forme istituzionali della religione costituita. Se si esclude il rito di passaggio della Comunione, le altre pratiche della religione ufficiale, le quali pure secondo la dottrina rappresentano la *conditio-sine-qua-non* affinché il fedele possa mantenersi all'interno della Chiesa, sembrano essere presenti in misura solo minoritaria.

La diffusa spiritualità, che pare assai più radicata della religione dottrinale, si sostanzia invece soprattutto in una generica fiducia nella Divinità (intesa in un senso molto ampio e vago) assieme ad una ben radicata credenza nella sopravvivenza dello spirito dopo la morte. Nella cultura contemporanea, sembra ci si trovi cioè in presenza di un cristianesimo (non propriamente di un cattolicesimo) relativamente dominante, ma dall'ortodossia piuttosto *sui generis*.

Tra gli aspetti che contribuiscono a definire in modo così particolare tale forma di religiosità, anche nella tipologia di quelle persone che pure sembrano potersi definire a buon diritto come sostanzialmente Cattolici, si nota che: solo poco più di due terzi (dei "Cattolici") prega quasi tutti i giorni (13), solo una metà dichiara di essersi confessata nell'ultimo anno (15), uno su quattro non frequenta la Messa (10); addirittura: quasi uno su dieci non ha mai fatto la comunione (1).

Presso il tipo dei più o meno Cattolici si evidenzia peraltro la moderata presenza anche di diverse convinzioni decisamente poco canoniche, per cui: quasi la metà sospetta che gli animali abbiano un'anima (8), altrettanti credono nei medium (12), uno su tre pensa che il diavolo non esista (11), altrettanti ritengono che la Chiesa abbia esercitato effetti negativi sulla storia (14), uno su sei non crede nell'immortalità dell'anima (3), quasi uno su dieci si dichiara addirittura più o meno ateo (16).

Da questo insieme di dati: appare piuttosto probabile che la tipologia dei Cattolici italiani contemporanei, pur essendo quella effettivamente più vicina ai dettami della Chiesa, sia caratterizzata da una fedeltà rispetto ai sacramenti e al catechismo che, pur presentandosi come di gran lunga la maggiore rispetto agli altri due tipi religiosi, risulta tutt'altro che plebiscitaria. Si tratta altresì di un cattolicesimo caratterizzato da non poche istanze spiritistiche, le quali in altri tempi sarebbero state più che sufficienti per definire molte di tali persone come eretiche.

Sembra insomma diffuso, all'interno di questa ampia minoranza, forse più una sensibilità cristiana in senso generale (nella direzione di quanto letteralmente testimoniato nei Vangeli) che non una fedeltà cattolica nel senso della Chiesa storica quale si è sviluppata e istituzionalizzata posteriormente.

Nello stesso tempo, per converso, le due tipologie sia dei Conformisti sia dei Laici non appaiono così miscredenti come i nomi che abbiamo utilizzato per definirli potrebbero forse lasciar pensare. I Laici sono nella stragrande maggioranza lontani da tutte le pratiche religiose; mentre i Conformisti ne partecipano tiepidamente, anche se generalmente solo in parte e probabilmente senza una fede particolarmente entusiastica, collocandosi tendenzialmente sempre un po' a mezzo (fra Cattolici e Laici) dal punto di vista dell'adeguamento, un po' passivo, alle indicazioni del Catechismo.

E' tuttavia notevole che anche nel caso estremo dei Laici, pur con tutta la loro drastica presa di distanza (dall'idea che sia presente e attiva la figura di un Dio monoteista nel mondo e dalla preghiera e dalla confessione ecc) accada che: due terzi hanno ricevuto almeno la prima comunione (15), quasi la metà ha letto qualcosa della Bibbia (5), altrettanti pensano che gli animali abbiano un'anima (8), uno su cinque crede nell'immortalità dello spirito (3), altrettanti credono nei medium (12), solo due su tre si dichiarano sostanzialmente atei (16), uno su tre non pensa che la Chiesa sia stata un elemento negativo nella storia (14), quasi uno su dieci crede nei fantasmi (18), altrettanti confidano nella comunicazione spiritica (17), mentre quasi uno su dieci è persino andato a Messa nelle ultime due settimane (10).

Partendo dai dati oggettivi rilevati attraverso i protocolli della ricerca, ma cercando di fare un passo più in là nella direzione di una pure solo iniziale analisi critica (e rimandando ad altre occasioni per ulteriori necessari approfondimenti), si potrebbe quindi dedurre che anche la maggioranza dei non-cattolici, ovvero dei poco o per-nulla credenti, mantenga un certo legame con il sacro e con la spiritualità intesi in senso lato. Tutte queste persone sembrerebbero cioè più degli individui poco interessati al misticismo o al catechismo, i quali però, come nel caso dei Conformisti, si barcamenano mantenendosi nel solco intermedio delle abitudini morali più diffuse per dedicarsi più che altro alle proprie faccende quotidiane. Oppure, come nel caso dei Laici, si presentano come persone le quali conducono un'esistenza che non contempla il riferimento alle dottrine di una Chiesa ufficiale o che attribuisce scarso peso al soprannaturale, piuttosto che agire in veste di convinti e attivi oppositori della Chiesa istituzionale stessa.

In conclusione: sorgono spontanee almeno due domande, piuttosto complementari tra loro, che rappresentano anche uno spunto utile per ulteriori approfondimenti di ricerca. Un quesito è: dei tipi cattolici così poco praticanti possono davvero venire considerati come dei cattolici veri e propri, o non piuttosto come dei cristiani generici assai moderati? L'altro quesito è: tutti questi poco o per-nulla credenti non saranno piuttosto delle persone relativamente scettiche e disinteressate, ma anche con una sensibilità animistica-spirituale indeterminata ma relativamente viva e che in molti casi ne definisce comunque, almeno per una certa parte, l'esistenza?

Sulla base degli indizi emersi dalla ricerca sembra insomma confermarsi quella dimensione del "credere senza appartenere" (il molto citato "believing without belonging" di tradizione anglosassone), in una forma piuttosto moderata, di cui parla tanta parte della letteratura sui comportamenti religiosi che abbiamo citato nella premessa. Nel senso che, da una parte: pare assai difficile poter definire la cultura italiana attuale come un contesto a prevalenza cattolica. Nel contempo: pare altrettanto difficile definirla come una cultura davvero atea o materialista. Mentre il riferimento generico alla moralità di tradizione cristiana, pure in una forma relativamente più civile e appunto morale che non religiosa, sembra mantenere solide radici anche in una cultura nazionale così tendenzialmente laica.

Si direbbe cioè che la presunta secolarizzazione della religiosità moderna tenda, almeno in Italia, a presentarsi piuttosto come propensione verso una spiritualizzazione della quotidianità che non come uno svaporamento del sacro. In tale forma di blando animismo pare altresì affiorare, più che la razionalità modernista e materialista, una certa quale disposizione al culto dei morti e più in generale degli spiriti che è sempre appartenuta alle tradizioni mediterranee, almeno dal tempo degli antichi Egizi, ma anche da parte della Grecia classica e degli Etruschi-Latini.

La sensazione generale è quella di una grande moderazione, almeno attualmente, dove quelli che spesso vengono presentati come dei cattolici sembrano in effetti degli spiritualisti latamente cristiani. Mentre quelli che vengono prospettati come relativisti atei e miscredenti sembrano in effetti degli scettici ragionatori che forse vorrebbero riuscire a credere di più.

Bibliografia

Adler, A., Jahn, E. (1933). *Religion und Individualpsychologie: Eine prinzipielle Auseinandersetzung ueber Menschenfuehrung*. Leipzig: Passer.

Allport, G.W. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York: Macmillan.

Alpert, N.L. (1985). *Religion and psychology: A medical subject analysis and research index with bibliography*. Washington DC: Abbe.

Ames, E.S. (1910). *The psychology of religious experience*. Boston: Houghton Mifflin.

Argyle, M. (2000). *Psychology and religion: An introduction*. London: Routledge.

Argyle, M., Beit-Hallahmi, B. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London: Routledge.

Arnold, J.D. (1985). Psychology of religion: Placing paradigm in a historical and metatheoretical perspective. *American Psychologist*, 40(9), 1060-1062.

Batson, C.D., Naifeh, S.J., Pate, S. (1978). Social desir-

ability, religious orientation, and racial prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17(1), 31-41.

Batson, C.D., Schoenrade, P., Ventis, W.L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.

Batson, C.D., Ventis, W.L. (1982). *The religious experience: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.

Baumeister, R.F. (2002) editor. Religion and psychology. *Psychological Inquiry* [special issue], 13(3).

Bednarowski, M.F. (1999). *The religious imagination of American women*. Bloomington IN: Indiana University Press.

Beit-Hallahmi, B. (1999). *Prolegomena to the psychological study of religion*. Lewisburg PA: Bucknell University Press.

Beith-Hallahmi, B. (1974). Psychology of religion 1860-1939: The rise and fall of a psychological movement. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 10, 84-90.

Belzen, J.A. (1999). The cultural psychological approach to religion: Contemporary debates on the object of the discipline. *Theory and Psychology*, 9(2), 229-255.

Belzen, J.A. (2000) editor. *Aspects in contexts: Studies in the history of psychology of religion*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.

Berger, P.L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City NY: Doubleday.

Berger, P.L. (1969). *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Garden City NY: Doubleday.

Berger, P.L. (1999) editor. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids MI: Eerdmans.

Brown, L.B. (1973) editor. *Psychology and religion: Selected readings*. Baltimore MD: Penguin.

Brown, L.B. (1988). *The psychology of religion: An Introduction*. London: SPCK.

Browning, D.S., Cooper, T.D. (2004). *Religious thought and the modern psychologies, Second edition*. Minneapolis MN: Augsburg Fortress.

Burris, C.T., Navara, G.S. (2002). Morality play or playing morality? Intrinsic religious orientation and socially desirable responding. *Self and Identity*, 1, 67-76.

Calvi, G. (1980). *La classe fortezza: Scelte degli elettori e responsabilità della classe politica in Italia*. Milano: Angeli.

Caplow, T. (1998). The case of the phantom Episcopalians. *American Sociological Review*, 63, 112-113.

Capps, D., Lewis, R., Ransohoff, P. (1976) editors. *Psychology of religion: An annotated bibliography*. Detroit: Gale Research Publication.

Castegnaro A., Dalla Zuanna G. (2006). Studiare la pratica religiosa: Differenze tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa. *Polis*, 1, 85-112.

Cattell, R.B. (1938). *Psychology and the religious quest: An account of the psychology of religion and a defense of individualism*. London: Nelson.

Chaves, M., Hadaway, K., Marler, P. (1993). What the polls don't show: A closer look at U.S. church attendance. *American Sociological Review*, 58, 741-752.

Corveleyn, J., Hutsebaut, D. (1994) editors. *Belief and unbelief: Psychological perspectives*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.

Davie, G. (2002). *Europe, the exceptional case: Parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longman and Todd.

Dayringer, R., Oler, D. (2005). *The image of God and the psychology of religion*. Binghamton NY: Haworth Press.

Dittes, J.E. (1969). Psychology of religion. In: Lindsey, G., Aronson, E., editors. *The handbook of social psychology, Second edition*, Vol. 5. Applied social psychology. Reading MA: Addison-Wesley, 602-659.

Durkheim E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Edwards, A.L. (1957). *The social desirability variable in personality assessment and research*. New York: Dryden.

Emmons R.A., McCullough, M.E. (1999) editors. Religion in the psychology of personality. *Journal of Personality*, 67(6), whole issue.

Emmons, R.A. (1999). *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford.

Emmons, R.A., Paloutzian, R.F. (2003). The psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 54, 377-402.

Erikson, E.H. (1958). *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*. New York: Norton.

Fenn, R.K., Capps, D. (1995) editors. *On losing the soul: Essays in the social psychology of religion*. Albany NY: State University of New York Press.

Festinger, L., Riecken, H, Schachter, S. (1956). *When prophecy fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press.

Finke, R., Stark, R. (1992). *The churching of America 1776-1990: Winners and losers in our religious economy*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.

Fizzotti, E. (2008). *Introduzione alla psicologia della religione*. Milano: Angeli.

Fontana, D. (2003). *Psychology, religion and spirituality*. Oxford: Blackwell.

Frankl, V.E. (1946). *Trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* [poi: *Man's search for meaning*, New York: Beacon] Wien: Franz Deuticke.

Freud, S. (1939). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*. [In: *Opere*, Vol XI. Torino: Bollati Boringhieri, 1989].

Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven: Yale University Press.
Fuller, A.R. (1994). *Psychology and religion: Eight points of view*. Portland OR: Littlefield Adams.
Godin, A. (1965) editor. *From religious experience to religious attitude*. Bruxelles: Lumen Vitae.
Gorsuch, R.L. (1988). The psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
Granqvist, P. (2006). On the relation between secular and divine relationships: An emerging attachment perspective and a critique of the "depth" approaches. *International Journal for the Psychology of Religion*, 16(1), 1–18.
Grom B. (1992). *Religionspsychologie*. Munchen: Kosel-Verlag.
Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.
Gynther, M.D., Gray, B.G., Strauss, M.E. (1970). Effects of religious affiliation, religious involvement, and sex on the social desirability ratings of mmpi religion items. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 34(3), 338-342.
Hadaway, C.K., Kirk C. (1999). Testing the attendance gap in a conservative church. *Sociology of Religion*, 60, 175-186.
Hadaway, C.K., Marler, P.L. (1998). Did you really go to church this week? Behind the poll data. *Christian Century*, 6, 472-475.
Hadaway, C.K., Marler, P.L. (2005). How many Americans attend worship each week? An alternative approach to measurement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(3), 307–322.
Heelas, P. (1998) editor. *Religion, modernity and postmodernity*. Oxford: Blackwell.
Heimbrock, H., Boudewijnse, H.B. (1990) editors. *Current studies on rituals: Perspectives for the psychology of religion*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
Hill, P.C., Hood, R. (1999). *Measures of religiosity*. Birmingham AL: Religious Education Press.
Hood, R.W.Jr., Hill, P.C., Williamson, W.P. (2005). *The psychology of religious fundamentalism*. New York: Guilford.
Hood, R.W.Jr., Spilka, B., Hunsberger, B., Gorsuch, R. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: Guilford.
Hoover, S.M., Lunby, K. (1997) editors. *Rethinking media, religion, and culture*. London: Sage.
Hunsberger, B. (1980). Problems and promise in the psychology of religion: An emerging social psychology of religion? *Canadian Journal of Behavioral Sciencies*, 12(1), 64-77.
Introvigne M., Zoccatelli P-L. (2006). *Le religioni in Italia*. Cascine Vica, Rivoli: Elle Di Ci.
Istat (2008). *Popolazione e movimento anagrafico dei comuni*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica.
James W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Random House.
Janet P. (1926). *De l'angoisse à l'extase: Étude sur les croyances et les sentiments*. Paris: Alcan.
Johnson, E.L., Stanton L.J. (2000) editors. *Psychology and christianity: Four views*. Downers Grove IL: InterVarsity.
Johnson, P.E. (1957). *Personality and religion*. New York: Abingdon.
Jones, J.W. (1996). *Religion and psychology in transition: Psychoanalysis, feminism, and theology*. New Haven CT: Yale University Press.
Jonte-Pace, D., Parsons, W.B. (2000) editors. *Religion and psychology: Mapping the terrain; Contemporary dialogues, future prospects*. London: Routledge.
Jung, C.G. (1938). *Psychology and religion*. New Haven CT: Yale University Press.
Kant, I. (1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [*La religione nei limiti della semplice ragione*]. Konigsberg: Nicolovius.
Kirkpatrick, L.A. (2004). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford.
Lacan, J. (1960-1974). *Le Triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*. Paris: Seuil, nouvelle edition 2005.
Leak, G.K., Fish, S. (1989). Religious orientation, impression management, and selfdeception: Toward a clarification of the link between religiosity and social desirability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 355-359.
Leuba, J.H. (1912). *A psychological study of religion*. New York: Macmillan.
Leuba, J.H. (1925). *The psychology of religious mysticism*. New York, Harcourt Brace.
Loewenthal, K.M. (2000). *Psychology of religion: A short introduction*. London: Oneworld.
Luchau, P. (2004). *Report on surveys of religion in Europe and the United States*. Copenhagen: Research Priority Area Religion in the 21st Century, University of Copenhagen.
Luckman, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. London: Collier Macmillan.
Malony, H.N. (1976) editor. *Current perspectives in the psychology of religion*. Grand Rapids MI: Eerdmans.
Malony, H.N. (1991) editor. *Psychology of religion: Personalities, problems, possibilities*. Grand Rapids MI: Baker.
Martin, D.A. (1978). *A general theory of secularization*. Oxford: Blackwell.
Maslow, A.H. (1976-1994). *Religions, values and peak experiences*. New York: Viking.
Mauss M., Hubert H. (1902-1903). Esquisse d'une théorie générale de la magie. *Année Sociologique*, 7, 1-146.
Meadow, M.J., Kahoe, R.D. (1984). *Psychology of religion: Religion in individual lives*. New York: Harper and Row.
Miller, W.R., Delaney, H.D. (2005) editors. *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change*. Washington DC: American Psychological Association.
Paloutzian R.F., Park, C.L. (2005) editors. *Handbook of*

the psychology of religion and spirituality. New York: Guilford.

Paloutzian, R.F., Kirkpatrick, L.A. (1995) editors. Religious influences on personal and societal well-being. *Journal of Social Issues*, 51(2), whole issue.

Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford.

Pargament, K.I., Brannick, M.T., Adamakos, D.S., Ensing, M.L., Kelemen, R.K., Warren, R.K., Falgout, P., Myers, J. (1987). Indiscriminate proreligiousness: Conceptualization and measurement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-462.

Paulhus, D.L., Reid, D.B. (1991). Enhancement and denial in socially desirable responding. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 307-317.

Perussia, F. (2005). *ITAPI-G: Italia Personality Inventory, Inventario Italiano di Personalità; Forma G (Generale): Manuale*. Milano: Unicopli.

Perussia, F. (2006) con la collaborazione di Andrea Boarino e Renata Viano. *Elettori: Valori, atteggiamenti, immagini, personalità (della democrazia italiana nel 2006).* Milano: Unicopli.

Perussia, F., Viano, R. (2006a). *Itapi-S Manuale psicometrico: Forma Sintetica (S) Derivata da Itapi-G, Inventario Italiano di Personalità, Italia Personality Inventory*. Rapporto Tecnico n.6 dal Laboratorio di Ricerca sulla Personalità e sul Counseling (Dipartimento di Psicologia, Università degli Studi di Torino). Milano: Psicotecnica edizioni.

Perussia, F., Viano, R. (2006b). *Itapi-VALORI, Inventario Italiano dei Valori (Italia Values Inventory): Manuale*. Milano: Unicopli.

Pratt, J.B. (1907). *The psychology of religious beliefs*. New York; Macmillan.

Presser, S., Stinson L. (1998). Data collection mode and social desirability bias in self-reported religious attendance. *American Sociological Review*, 63, 137-145.

Pyysianinen, I., Anttonen V. (2002). *Current approaches in the cognitive science of religion*. London: Continuum International.

Rank, O. (1930). *Seelenglaube und Psychologie [Psychology and the soul].* Leipzig-Wien,. Deuticke.

Richards, P.S. (1994). Religious devoutness, impression management, and personality functioning in college students. *Journal of Research in Personality*, 28(1), 14-26.

Saroglou, V., Jaspard, J.-M. (2000). Personality and religion: From Eysenck's taxonomy to the Five-Factor Model. *Archiv für Religionpsychologie*, 23, 41-70.

Simmel, G. (1906-1912). *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Berlin: Duncker und Humblot, 1989.

Sorokin, P.A. (1937-1941). *Social and cultural dynamics: A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*. New York: American Book Company.

Spilka, B., Hood, R.W., Hunsberger, B., Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion: An empirical approach, Third edition*. New York: Guilford.

Spilka, B., McIntosh, D.N. (1996) editors. *The psychology of religion: Theoretical approaches*. Boulder CO: Westview.

Starbuck, E.D. (1899). *The psychology of religion: An empirical study of the growth of religious consciousness*. New York: Scribner's.

Stark, R., Bainbridge, W.S. (1985). *The future of religion: Secularization, revival and cult formation*. Berkeley CA: University of California Press.

Stark, R., Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.

Stark, R., Introvigne, M. (2003). *Dio e• tornato: Indagine sulla rivincita delle religioni in occidente*. Casale Monferrato: Piemme.

Tisdale, J.R. (1980) editor. *Growing edges in the psychology of religion*. Chicago: Nelson-Hall.

Trimble, D.E. (1997). The religious orientation scale: Review and meta-analysis of social desirability effects. *Educational and Psychological Measurement*, 57, 970-986.

Turner, B.S. (1991). *Religion and social theory*. London: Sage.

Vande Kemp, H. (1999). Commentary: Religion in the psychology of personality. *Journal of Personality*, 67, 1195-1207.

Wallace, A. (1966). *Religion: An anthropological view*. New York: Random House.

Watson, P.J., Morris, R.J., Foster, J.E., Hood, R.W.Jr. (1986). Religiosity and social desirability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25, 215-232.

Watts, F.N., Williams, M. (1988). *The psychology of religious knowing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M. (1920-1921). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.

Whitehouse, H., Laidlaw, J. (2007). *Religion, anthropology, and cognitive science*. Durham NC: Carolina Academic Press.

Wilson, B.R. (1976). *Contemporary transformations of religion*. Oxford: Clarendon.

Wilson, B.R. (1982). *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Woodberry, R.D. (1996). *The missing fifty percent: Accounting for the gap between survey estimates and headcounts of church attendance*. Nashville: Society for the Scientific Study of Religion.

Wulff, D.M. (1991). *Psychology of religion: Classic and contemporary views*. New York: Wiley.

Ricevuto : 16 marzo 2008
Revisione ricevuta : 8 maggio 2008

Giornale di Psicologia, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9558

Giornaledipsicologia.it, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9450

(SEZIONE ATTUALITA': ANGELO BROFFERIO, 1884)
Estratti dal volume
Le specie dell'esperienza – di Angelo Brofferio
Milano, Dumolard, 1884

Angelo Brofferio (1846-1894), le *Specie dell'esperienza* (1884), e la fondazione della Nuova Psicologia cognitiva in Italia

Felice PERUSSIA
Università di Torino – Dipartimento di Psicologia

ABSTRACT – *Angelo Brofferio (1846-1894), "The species of experience" (1884) and the foundation of the cognitive New Psychology (in Italy)* - The article acts as a premise to the special section of the *Giornale di Psicologia* which (re)proposes the main part of an essay about cognitive psychology, titled *Le specie dell'esperienza*, published by the Italian psychologist, and scientist-philosopher, Angelo Brofferio in 1884. The essay, whose traces were a little forgotten, precedes his interesting *Manual of psychology* (1889), and is one of the first Italian books in the field of New Scientific Psychology. The article presents a profile of Angelo Brofferio's life and psychological work, in the light of psychological science of his time. KEY WORDS – Brofferio, Scientific psychology, Cognitivism, XIX Century, Italy, History.

RIASSUNTO – L'articolo fa da premessa alla sezione speciale del *Giornale di Psicologia* che (ri)propone la parte principale del saggio sulla psicologia cognitiva (la "cognizione"), dal titolo *Le specie dell'esperienza*, pubblicato dallo psicologo, oltre che filosofo-scienziato, italiano Angelo Brofferio nel 1884. Il volume, le cui tracce sono state un po' dimenticate, precede la pubblicazione del suo interessante *Manuale di psicologia* (1889), ed è una delle prime opere italiane nel campo della Nuova Psicologia Scientifica. L'articolo presenta un profilo della vita e del lavoro psicologico di Angelo Brofferio, alla luce della scienza psicologica del suo tempo.. - PAROLE CHIAVE: Brofferio, Psicologia scientifica, Cognitivismo, XIX secolo, Italia, Storia.

Oggi come oggi: il nome di Angelo Brofferio (1846-1894) non dice praticamente nulla alla generalità dei lettori. Più in particolare: Angelo Brofferio appare come un perfetto sconosciuto per la sostanziale totalità degli psicologi professionisti, così come per gli accademici della psicologia.[1] In qualche caso di speciale erudizione: a qualcuno potrà tuttavia capitare di confondere Angelo Brofferio con l'omonimo e ben noto patriota piemontese Angelo Brofferio (1802-1866), avvocato, giornalista, scrittore, intellettuale, autore di teatro, musicista e poeta dialettale, grande figura della sinistra risorgimentale,[2] deputato al Parlamento Subalpino, padre (federalista) della Nazione, cui sono state intitolate strade in molte città italiane e cui è stato

[1] In un primo tempo, mi ero messo di buona lena ad elencare le varie storie della psicologia pubblicate da autori italiani (per tacere di quelli che scrivono in altre lingue) i quali, pur raccontando magari assai bene tanti aspetti della storia psicologica moderna, *non* citano però mai Angelo Brofferio. Poi mi sono reso conto che sarebbe stato inutile produrre un elenco che di fatto coincide con la generalità delle storie della psicologia. In questa sede mi limito dunque a constatare che, per quanto ho potuto rilevare fino a qui: nella psicologia del Novecento sostanzialmente nessuno cita mai Angelo Brofferio (mi spiace dirlo: nemmeno io, almeno nel pur monumentale *Psicologo*, del 1994; anche se poi mi sono ampiamente riscattato in *Theatrum*, del 2002, che però non è propriamente un testo di storia della psicologia).

[2] Nell'ambito del Risorgimento italiano, l'astigiano (di Castelnuovo Calcea) Angelo Brofferio e il livornese (nato il 12 agosto) Francesco Domenico Guerrazzi, associati nel loro fiero antagonismo repubblicano al monarchico Camillo Benso conte di Cavour, venivano definiti "i due dell'estrema".

solennemente eretto un monumento nel centro di Torino[3] già nel 1871.

Eppure Angelo Brofferio (1846-1894) è uno dei primi, oltre che uno dei più colti, fra gli psicologi dell'Ottocento in generale (intendo: nello scenario internazionale). Egli é anche uno tra i primi psicologi definibili scientificamente come tali nella nostra cultura nazionale; oltre che uno tra i primi ad avere pubblicato un vero e proprio manuale di psicologia, nel senso della Nuova Psicologia Scientifica (in Italia, negli anni '80 dell'Ottocento)[4].

Solo che Angelo Brofferio ha sempre insegnato soprattutto nei licei, senza sforzarsi di passare poi, come fecero invece altri fra i primi psicologi italiani (a partire dagli stessi Roberto Ardigò e Giuseppe Sergi), dall'insegnamento nel liceo a quello nell'Università. Per cui la psicologia accademica più attenta lo avrà forse in qualche raro caso anche letto, ma ha poi ritenuto di non valorizzarlo esplicitamente: soprattutto per ignoranza, ma forse anche per il fatto di non giudicarlo sufficientemente degno di celebrazione in quanto non facente parte del canone corporativo della categoria.

La presente occasione potrà dunque servire per restituire ad Angelo Brofferio la rilevanza che merita in questa disciplina, come anche nell'insieme della cultura italiana.

E certo verrà utile, a tutti noi, studiare un poco più approfonditamente un Autore, come Brofferio appunto, il cui principale difetto è stato quello di appartenere radicalmente alla cultura italiana (benché leggesse in almeno cinque lingue diverse), mentre la tradizione psicologica contemporanea del nostro Paese (il cosiddetto *mainstream*) preferisce a volte abbandonarsi alle banalità da rotocalco presenti nelle traduzioni di tanti qualsiasi *pop psychologist*, purché sembrino in qualche modo americani, piuttosto che faticosamente occuparsi di ricerca, di conoscenza e di cultura.

---

[3] Il monumento ad Angelo Brofferio si trova tuttora in corso Siccardi, all'interno del Giardino della Cittadella; e più precisamente: all'angolo tra corso Siccardi e piazza Albarello.

[4] A quanto mi risulta, ma certo mi posso sbagliare: i predecessori italiani, rispetto al manuale di Brofferio, sono in sostanza solo tre. Un precedente è la *Psicologia delle menti associate* (1859-1866) di Carlo Cattaneo da Parabiago, Personaggio con cui, come vedremo, Brofferio ha avuto a che fare (tra l'altro: erano vicini di casa). Tuttavia: tale *Psicologia delle menti associat*e, che consiste nella stesura per iscritto di cinque lezioni tenute da Cattaneo al Regio Istituto Lombardo di Scienze, Lettere e Arti di Milano dal 1859 al 1866, è un testo sulle mentalità e sulle personalità di base e sulla psicologia dei popoli; il quale, benché contenga vari elementi di riflessione e di descrizione e di metodo relativi alla "analisi psicologica" (come Cattaneo la chiama) che potremo poi ritrovare nella *Völkerpsychologie* di Wundt come anche in Tarde (stante che alcuni suoi costrutti sono ripresi appunto direttamente da Cattaneo) e in Durkheim e in Le Bon e in Mac Dougall (oltre che in Brofferio) ecc, è sì un testo assai interessante, ma piuttosto di psicologia sociale (che non di psicologia generale). Un altro precedente è *La psicologia come scienza positiva* (1870) del cremonese di Casteldidone, e sacerdote fino al 1871, Roberto Ardigò, che si sostanzia più che altro in un testo di filosofia razionale, il quale fa riferimento sì ad alcuni dei predecessori della psicologia sperimentale (Stuart-Mill, Bain, Darwin, Von Helmholtz ecc), ma appare davvero scarso di riferimenti tanto agli Autori quanto alla materia empirica e sperimentale di quel movimento che poi verrà indicato appunto come Nuova Psicologia Scientifica. Il terzo predecessore è anche quello che più di tutti testimonia di essere un vero e proprio psicologo di ispirazione sperimentalista in senso moderno, ovverosia l'antropologo messinese Giuseppe Sergi, con il suo manualetto di 162 pagine, ad uso delle scuole: *Principi di psicologia sulla base delle scienze sperimentali* (1873); poi ampliato nella ben più solida edizione in 620 pagine degli *Elementi di psicologia* (1879). La *Psicologia* (1846) del sacerdote conte Antonio Rosmini Serbani da Rovereto, ma milanese d'adozione, non fa testo. Si tratta cioè di un lavoro assai interessante, ma anche decisamente filosofico ovverosia scevro da riferimenti alla psicologia nel senso accademico contemporaneo del termine; benché vi si propugni anche l'idea che le leggi psicologiche sono galileianamente analoghe alle leggi fisiche e vi si lodi la psicologia positiva e il metodo sperimentale (qui: solo in teoria; anche se poi Rosmini parteciperà effettivamente ad alcuni degli esperimenti di magnetismo animale che l'amico Alessandro Manzoni attuava di persona, a casa sua, su di una cameriera, come ci ricorda Stefano Stampa, il figliastro di Manzoni stesso, nel suo volume del 1885). Non fa propriamente testo nemmeno la *Teoria fisiologica della percezione* dello stesso Giuseppe Sergi (1881), pubblicata nella medesima collana in cui appaiono le *Specie dell'esperienza* di Brofferio. La quale teoria nel sottotitolo si propone anche come una *Introduzione allo studio della psicologia*, ma in effetti tratta solo di percezione (e comunque, come appena ricordato, Sergi aveva già pubblicato in precedenza dei manuali veri e propri).

1884: Psicologia in Italia

Per capire la figura e l'opera di Angelo Brofferio (se non lo preciso altrimenti: d'ora in poi mi riferisco sempre all'Angelo Brofferio che è vissuto dal 1846 al 1894) merita accennare rapidamente a qualche particolare che caratterizza la (ri)nascita della cosiddetta Nuova Psicologia Scientifica nell'Ottocento italiano. Non staremo qui a perderci in ricostruzioni dettagliate di circostanze già ampiamente sviscerate in altre occasioni cui eventualmente rimando (1994, 1999; e Viano, 2006), ma potrà riuscire utile ricordare un paio di temi, che ci aiutano a inquadrare meglio anche il caso del nostro Autore.

Nel 1884 ci troviamo davvero agli albori della psicologia, almeno nel senso modernista del termine. Come dimostra il fatto, ad esempio, che quando Sadi Marhaba (1981) redige il suo eccellente lavoro sulla nascita della Nuova Psicologia Scientifica in Italia, decide di partire da una data che viene solo poco prima: e cioè dal 1870. Mentre Giuseppe Mucciarelli (1982), nella sua eccellente raccolta di testi psicologici italiani delle origini, si spinge solo un poco più indietro, fino al 1860 (in quanto apre l'antologia con uno scritto di Carlo Cattaneo). Benché, per inciso: nessuno dei due (così come il me stesso degli anni Novanta) arrivi a citare Angelo Brofferio.

Alla data del 1884 sarebbero trascorsi, almeno secondo la leggenda della Nuova Psicologia Scientifica, appena tre anni dalla presunta fondazione, che peraltro il molto autorevole Boring (1965) giudica quasi certamente successiva, del pionieristico e germinale e fondativo, quanto leggendario, laboratorio di psicologia sperimentale di Lipsia, che sarebbe stato inventato da Wilhelm Wundt, con la benedizione spirituale di Gustav Theodore Fechner, nel 1879.

Restando in zona, ma appena un poco più indietro, sempre in Italia: sembra, ma non è sicuro, che un primo corso ufficialmente definito di psicologia in sede accademica sia stato tenuto da Giuseppe Sergi all'Università di Messina nell'anno accademico 1878-1879, ma lo stesso Sergi riesce a costituire quello che definisce come un laboratorio di psicologia sperimentale solo nel 1889, o forse nel 1903 o forse in altra data (a seconda di che cosa si voglia intendere per laboratorio) all'Università di Roma; e si tratta forse del primo, in ordine di tempo, laboratorio sperimentale universitario ufficialmente psicologico in Italia.

Sembra che nel 1876 Roberto Ardigò avesse presentato un primo progetto di laboratorio di Psicologia, da costituirsi presso il liceo di Mantova dove allora insegnava; mentre avrebbe proposto nel 1882 di istituire una cattedra universitaria di Psicologia (eventualmente: per se stesso), ma senza successo.

Esistevano altresì dei laboratori di fisiologia dove si svolgevano ricerche che il movimento della Nuova Psicologia Scientifica definirà in seguito come psicologiche (un caso tipico è il laboratorio di fisiologia di Angelo Mosso a Torino). Ma la questione di stabilire a quale disciplina tali laboratori appartenessero, al di là dei riferimenti accademici formali (che peraltro non comprendevano la "psicologia"), è questione complessa che non affronteremo qui.

A meglio delineare l'atmosfera dell'epoca, ci può aiutare anche il contesto editoriale che fa da cornice alla pubblicazione de *Le specie dell'esperienza* di Angelo Brofferio. Della quindicina di testi riportati, come d'uso, nella quarta di copertina, si nota infatti una prevalenza di contributi decisamente psicologici (in senso moderno) tanto nella sostanza quanto nella forma. Fra gli Italiani, oltre alla già citata *Teoria fisiologica della percezione: Introduzione allo studio della psicologia*, di Sergi (del 1881), possiamo ricordare anche: *Della legge fondamentale dell'intelligenza nel regno animale: Saggio di psicologia comparata*, di Tito Vignoli (del 1877); *I sensi dell'uomo*, di Giulio Bernstein (del 1879).[5]

Fra le traduzioni da autori stranieri, sono presenti: *La vita e lo sviluppo del linguaggi*o, di G. (William) Dwight-Whitney; *La scienza dell'educazione*, di Alexander Bain (del 1884); *Le basi della morale*, di Herbert Spencer; *Il centenario della Critica della Ragion Pura*, di Kuno Fischer. E si noti che sono tutti libri usciti prima del 1884, anno in cui viene appunto pubblicato quello di Brofferio.

Mentre, più in particolare, l'appena citato manuale di psicologia comparata di Vignoli è del 1877 ovverosia, sempre secondo la leggenda, risulta addi-

[5] Ricordo, benché non venga riportato nella quarta di copertina del volume di Brofferio, che in un'altra collana edita da Dumolard, il palermitano di Mezzojuso, ma torinese d'adozione, Gabriele Buccola aveva pubblicato nel 1883 il suo *La legge del tempo nei fenomeni del pensiero*. Mentre un altro psicologo italiano, e cioè Enrico Morselli aveva pubblicato, sempre presso il medesimo Dumolard, il suo *Il suicidio: Saggio di statistica morale comparata* nel 1879, giusto 18 anni prima del ben noto lavoro (in teoria: fondativo dell'analisi statistica dei fenomeni sociali con particolare riferimento appunto al suicidio) di Emile Durkheim.

rittura precedente al momento in cui la Nuova Psicologia Scientifica sarebbe stata inventata. Circostanza che del resto vale anche per i manuali di Sergi, così come di tanti altri che scrivevano in francese, in inglese ecc.

Mentre è solo nel 1894, cioè 10 anni dopo la pubblicazione de *Le specie dell'esperienza*, che il fisiologo polacco, formatosi a Lipsia e studioso tra l'altro della cocaina, Friedrich (non ancora: Federico) Kiesow arriva a Torino, indirizzato anche dal suggerimento di Wilhelm Wundt, dapprima come *visiting student* e poi come assistente in carica del già citato fisiologo Angelo Mosso per occupare, sempre a Torino, la prima cattedra di Psicologia sperimentale in Italia nel 1906.

Merita peraltro notare che lo stesso Federico Kiesow comincia sì a tenere ufficialmente il primo corso di Psicologia generale all'Università di Torino nel 1901, ma sulla base di una Libera docenza in Fisiologia (e non certo in Psicologia) che aveva conseguito nel 1899.

Ricordo altresì che in Italia, nel 1906, vengono istituite in contemporanea altre due cattedre psicologiche in tutto, oltre a quella di Kiesow: una cattedra viene attribuita al medico-psichiatra, studioso dell'afasia ma soprattutto dell'ipnosi e del sogno, Sante De Sanctis, presso l'Università di Roma (Facoltà di Medicina); l'altra cattedra viene attribuita al medico-psichiatra Cesare Colucci, neuropsicologo e studioso dell'handicap, presso l'Università di Napoli (Facoltà di Medicina).

Per inciso: quella di Torino è l'unica cattedra delle tre ad essere collocata presso una Facoltà non-medica (precisamente: alla Facoltà di Lettere). Mentre Kiesow non è mai stato uno psichiatra.[6]

Opere di Angelo Brofferio

Attente ricerche presso le biblioteche lombarde disponibili e in genere nelle biblioteche italiane mi hanno permesso di consultare direttamente i volumi pubblicati da Angelo Brofferio: i quali, tutti tranne il primo, sono stati editi a Milano; una parte dei quali è stata anche ripubblicata postuma.

Da tali ricerche, si ricava che il contributo di Brofferio riguarda vari aspetti della psicotecnica, ma soprattutto analizza e sistematizza la psicologia e la teoria psicologica proprio nel senso classico-moderno del termine.

I volumi principali pubblicati da Angelo Brofferio sono, in ordine di edizione:

- *Psicomitologia* (1879), in 6 tomi, l'unico pubblicato a Torino, verosimilmente presso l'Autore (o suoi affini), ma almeno con alcuni estratti che sono stati pubblicati presso Paravia (è l'unico dei testi di Brofferio che non ho potuto verificare per intero di persona);
- *Le specie dell'esperienza* (1884), pubblicato presso Dumolard e apparentemente mai ristampato, a parte la riedizione parziale che stiamo appunto presentando in questo numero del *Giornale di Psicologia*;
- *Manuale di psicologia* (1889), pubblicato in primo luogo presso Briola e poi ripubblicato, in una edizione che viene definita "seconda edizione corretta e ampliata", presso Trevisini nel 1908, per venire ulteriormente ripubblicato dallo stesso nel 1911; di 482 pagine (più XXII di apparati) nella prima edizione, ovverosia di 354 pagine (più XXIV) nella edizione successiva;
- *Per lo spiritismo* (1892), pubblicato presso Briola e poi ripubblicato dallo stesso editore nel 1893, in una nuova "edizione rivista ed ampliata", e poi, in una ulteriore edizione che viene definita ulteriormente "corretta e ampliata", presso Bocca nel 1903; di rispettivamente 336 o 365 o 309 pagine a seconda delle tre diverse edizioni;

---

[6] Ricordo ancora (in primo luogo per orgoglio, ma anche per completezza storica) e sempre rimandando ad altri riferimenti per una esposizione più ampia delle fonti, che hanno origine psicologica torinese, in quanto sono allievi di Mosso e di Kiesow, tra gli altri: dapprima il medico Zaccaria Treves, che successivamente si trasferisce a Milano, dove fonda nel 1908 il Laboratorio di psicologia pura e applicata del Comune, che verrà diretto a partire dal 1951 da Marcello Cesa-Bianchi (uno dei cui allievi, cioè io che scrivo, sarà il primo preside della Facoltà di psicologia dell'Università di Torino alla sua fondazione nel 1997), trasformandosi in seguito nell'Istituto di Psicologia della Facoltà Medica; poi il medico Edoardo Gemelli, in seguito frate Agostino, con cui Kiesow fonda nel 1919 l'*Archivio Italiano di Psicologia*, e che nel 1921 costituisce la Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano; poi il medico Mario Ponzo, che nel 1931 succede a Sante De Sanctis alla cattedra di psicologia nell'Università degli Studi di Roma, da cui discenderà nel 1972 la Facoltà di Psicologia della attuale Sapienza. Per inciso: anche il primo statuto della *Società Italiana di Psicologia* (la leggendaria S.I.P.), poi divenuta S.I.P.S. (*Società Italiana di Psicologia Scientifica*), quella da cui negli anni Ottanta è derivato (ahimé!) l'Ordine italiano degli Psicologi, venne presentato e approvato proprio nell'ambito di quello che è stato il *Primo Congresso Nazionale di Psicologia* svoltosi ufficialmente in Italia; che fu, tanto per cambiare, a Torino (tra il 15 e il 17 ottobre del 1911).

- *La filosofia delle Upanishadas* (1911), pubblicato postumo presso Poligrafica Italiana nel 1911, di 235 pagine (più XVI), ma che in effetti contiene alcune parti tratte dalla *Psicomitologia*;

- *Dio, l'immortalita dell'anima* (1927), pubblicato postumo presso Athena nel 1927, di 115 pagine, ma che in effetti contiene alcune parti tratte dal *Manuale di psicologia*;

- *Il problema del libero arbitrio*, pubblicato postumo sempre presso Athena nel 1927, di 125 pagine, ma che pure contiene in effetti alcune altre parti tratte dal *Manuale di psicologia*.

Veniamo dunque a qualche breve cenno sulla natura e sul contenuto di questi libri (a parte *Le specie dell'esperienza*, che descrivo più avanti in un paragrafo a sé stante).

Brofferio dedica gli ultimi anni Settanta dell'Ottocento a redigere il lavoro in 6 tomi, che però non porterà mai a termine, dal titolo di *Psicomitologia* (1879), con il quale concorre al premio di filologia legato al nome di Umberto I e organizzato dall'Accademia dei Lincei.

Il monumentale contributo è dedicato in misura quasi pari tanto alle personificazioni della psicologia-filosofia greca antica quanto alle personificazioni della psicologia-filosofia indiana antica, con costanti riferimenti alle *Upanishad*, ai *Brahmana*, ai *Veda*.

Le valutazioni contenute nella relazione della commissione che lo esamina, stesa da Graziadio Ascoli (1880-1881), parlano di "studio amplissimo anzi colossale intorno alle personificazioni mitologiche dello spirito e degli organi suoi". Di esso, venivano definiti come "parti pressoché eccellenti i capitoli che versano intorno alle grandiose personificazioni della *Voce* e al *Destino dell'anima*". Mentre, sempre in quella sede, si sottolinea il fatto che la "molta perizia nel campo della filosofia greca e dell'indiana, e la molta dimestichezza con alcune categorie di fonti indiane, non mai prima tentata da alcun italiano, basterebbero da sole a far tenere in grandissima estimazione questo concorrente i1 quale mai ebbe aiuti o conforti se non dalla pertinacia della sua volontà".[7]

[7] Il ricordare la pubblicazione della *Psicomitologia* ci può forse aiutare ad inquadrare meglio, nelle sue origini storiche effettive, anche il forte interesse del Novecento per le culture e i miti indiani ed estremo orientali, specie nel contesto della psicologia dinamica o, come avrebbe detto Brofferio, nella analisi psicologica dell'anima.

Della *Psicomitologia* verrà ripubblicata una serie limitata di capitoli (poco più di duecento pagine) nel volume postumo *La filosofia delle Upanishadas* del 1911, con una interessante Prefazione redatta da Attilio Luigi Crespi (1911).

Il volume sulle *Upanishad* si sviluppa in due sezioni. La prima parte presenta un'approfondita ed erudita analisi a carattere storico e filologico su tali scritti. La seconda parte analizza la concezione dell'anima quale viene riportata in quegli antichissimi libri; e si suddivide a sua volta in 6 capitoli, intitolati rispettivamente: *L'anima superiore*; *L'anima inferiore*; *Sue facoltà*; *Sue operazioni*; *Sua dimora*; *Suo destino*.

Per inciso, il volume sulle *Upanishad* si apre così: "Che cosa sia l'anima, Dio lo sa; quanto a me, senza rinunciare per sempre a meditarvi su col pensiero mio, (perché senza filosofia la vita mi parrebbe miserabile), ho voluto per qualche tempo cercare che cosa fosse l'anima secondo le opinioni degli uomini".

Il libro di Angelo Brofferio che appare dichiaratamente più psicologico (nel senso che suona immediatamente tale, già dal titolo, anche al lettore più ingenuo) è il *Manuale di psicologia* (1889), uscito 5 anni dopo *Le specie dell'esperienza*.

Vi faccio cenno in questa sede, ma non più di tanto, anche considerando che potrebbe certo meritare un ben più analitico approfondimento in qualche numero futuro di questo stesso *Giornale di Psicologia*.

Ne ricordo tuttavia l'indice, che ci aiuta a meglio capire la psicologia del nostro Autore:

Prefazione
I. Introduzione. - Utilità, oggetto, metodo, classificazione e partizione della psicologia.
II. - Specie della presentazione.
III. - Della sensazione e sue specie.
IV. - Causa della sensazione.
V. - Dell'intelletto. - Del tempo e dello spazio.
VI. - Psicologia della memoria.
V1I. - Fisiologia della memoria
VIII. - L'immaginazione.
IX. - Il giudizio. - II dubbio e la credenza, la verità e l'errore, il pensiero e la realtà.
X. - Del raziocinio.
XI. - Dell'attenzione.
XII. - Esistenza e natura della ragione.
XIII. - Origine delle idee.
XIV. - L'inconscio e sua origine. - L'associazione, l'abitudine, l'eredità e l'automatismo
XV. - Percezione e coscienza.

XVI. - Classificazione dei sentimenti.
XVII. - Cause ed effetti dei sentimenti.
XVIII. - Dei sentimenti estetici.
XIX. - Dei sentimenti sociali.
XX. - Dell'anima - Riflesso, istinto, volontà.
XXI. - Del libero arbitrio.
XXII. - Psicologia metafisica - Verità del materialismo - Verità del positivismo - Possibilità della metafisica - L'esistenza di Dio - L'immortalità dell'anima.

Angelo Brofferio lavora al suo *Manuale di psicologia* per parecchi anni ben prima di pubblicarlo. Il volume si basa in parte anche sulle sue "costanti ricerche sperimentali sui sogni e l'ipnotismo" (Pagano, 1972) cui si dedica più o meno per tutta la vita.

Il *Manuale di psicologia* si apre con la dichiarazione: "La psicologia è la scienza dello spirito o dei fenomeni spirituali" (p.2); precisando subito che: "Si chiama spirito la causa del pensiero, o meglio la causa dei fenomeni spirituali ossia quella forza grazie alla quale sentiamo, giudichiamo e vogliamo. Essa si chiama spesso anche anima" (p.3).[8]

Nella introduzione per il *Manuale di psicologia*, Brofferio dedica un capitolo al "Metodo della psicologia" stessa, in cui spiega, dedicando a ciascun costrutto un paragrafo, che la psicologia deve essere: a) *empirica*; b) *comparata*; c) *sperimentale*; d) *analitica*; e) *induttiva*; f) *fisiologica*.

Mentre, a proposito di quella che chiama "analisi psicologica" o anche "analisi delle idee" e di cui tratta ampiamente per tutto il manuale, Brofferio precisa: "Analisi, ossia distinzione (separazione mentale) delle sue parti o circostanze elementari" (p.7). E approfondisce: "Come il matematico analizza i dati di un problema, o il filologo decompone le parole in radici e suffissi [...] così il psicologo deve analizzare idee e sentimenti. Quindi come il chimico riduce l'infinità dei corpi ad una sessantina di elementi [...] così il psicologo potrà disfare la ricchissima trama della nostra vita mentale, e scoprire che si compone di un numero relativamente piccolo di idee e di sentimenti, i quali si moltiplicano soltanto perché si combinano".[9]

Nel *Manuale di Psicologia* Brofferio, tra l'altro, sottolinea acutamente la natura primaria della psicologia rispetto alle altre scienze naturali. Notando che: "In un senso la psicologia è un capitolo della biologia e quindi della fisica e quindi della meccanica, ma in un altro senso tutte le scienze sono capitoli della psicologia". Sviluppando quanto già aveva rilevato, in termini per così dire rovesciati, ne *Le specie dell'esperienza*, dove notava che: "La teoria della cognizione non deve trattare che delle inferenze primitive: le altre spettano alle singole scien-

[8] Nel presente articolo, dedicato soprattutto al recupero storico dell'ampio lavoro pubblicato da Brofferio, non approfondiremo l'aspetto teorico del suo lavoro (rimandando per qualche spunto in questa direzione, caso mai, di nuovo al mio *Theatrum*). Mi piace tuttavia notare *en passant* come questa definizione della psicologia in generale rappresenti una efficace evocazione, in termini rigorosi, del moderno (si fa per dire) quanto oscuro concetto di psicologia dinamica.

[9] Il concetto di "analisi psicologica" o "psicologia analitica" o "psicoanalisi" ricorre spesso nella psicologia e nella psicotecnica dell'Ottocento, specie in Francia. L'analisi come fondamento della scienza viene rilanciata in modo particolare nel lavoro di Claude Bernard (1865), considerato il padre della medicina sperimentale, il quale sosteneva che il successo scientifico della medicina, tanto sperimentale quanto empirica, sarebbe derivato dallo sviluppo di strategie di ricerca fondate sul fatto che l'analisi quantitativa è sempre preceduta e accompagnata dall'analisi qualitativa, mediante la quale scomporre le parti costitutive del fenomeno. Per molti aspetti il costrutto dell'analisi psicologica è anzi proprio uno dei fondamenti che stanno alla base della psicologia sperimentale di taglio francese (tanto poco amata ideologicamente quanto molto stimata scientificamente, e quindi volentieri imitata pur cercando di non farsi notare, da scienziati e medici e psicologi tedeschi di fine Ottocento). Il dato appare evidente, ad esempio, nel *De la connaissance de soi même: Essais de psychologie analytique* di Charles Walthère Hubert Loomans (1880), ma ancora più platealmente in Pierre Marie Félix Janet, direttore del *Laboratoire de Psychologie Clinique* alla Salpètriere, che fa dell'analisi psicologica un punto centrale di tutto il suo sistema sperimentale in genere e particolarmente del suo testo principale: *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889), uno dei grandi testi della psicologia-psicotecnica ottocentesca francese. La diffusione del costrutto analitico nella tradizione psicologica francese risale in effetti almeno al franco-svizzero Charles Bonnett, seguace di Leibniz e di Condillac e di Hartley (curiosamente: era un entomologo di Ginevra, come lo sarà poi Jean Piaget), ed al suo *Essai analytique sur les facultes de l'ame* (1760). Bonnet aveva ampiamente utilizzato la strategia dello "analyser" in generale e più in particolare della "analyse des opérations de l'ame" anche nel suo *Essai de psychologie* (1754).

ze, di cui la teoria del conoscere è una introduzione".

Nel *Manuale di psicologia*, Brofferio affronta in termini cognitivi, benché con qualche scetticismo, anche il tema del "dualismo degli emisferi cerebrali". Mentre, per chi avesse ancora dubbi sull'effettiva originalità di Sigismund Freud, può essere interessante leggere il Capitolo XIV intitolato a *L'inconscio e sua origine*.[10]

Il volume *Per lo spiritismo* (1892), nelle sue successive versioni, rappresenta invece l'unico libro di Angelo Brofferio che abbia avuto davvero un successo di pubblico relativamente ampio, anche un po' a livello internazionale, venendo pubblicato e ripubblicato molte volte (mentre oggi se ne possono trovare delle trascrizioni più o meno parziali e precise anche in internet).[11] Sul tema uscirà anche, postuma, la *Prefazione* di Brofferio (1894) all'edizione italiana de *L'enigma umano* di Carl Du Prel.

Il tema spiritista apparirà disdicevole a quanti lo considerano disdicevole, e quindi tale da poter proiettare forse una luce un po' oscura sull'Autore, almeno per il solito medio "psicologo" contemporaneo che vive generalmente in una condizione di grande ingenuità rispetto alla disciplina che pure crede di avere studiato, poiché glie ne hanno raccontato in università.

Senza dilungarsi troppo sul tema, merita ricordare tuttavia che il testo deriva in primo luogo da una serie di verifiche dirette che Angelo Brofferio compie, per lo più assieme ad un suo fratello, presso la più famosa medium dell'Ottocento: la cameriera e bambinaia pugliese, ma napoletana d'adozione, Eusapia Palladino (1854-1918). Proprio e specificamente sulla diretta osservazione dell'interessante personaggio (analfabeta) impersonato dalla Palladino, si basano specificamente almeno altri due importanti libri di mostri sacri della psicologia italiana originale. Mi riferisco a: quello del già citato psichiatra modenese, ma torinese d'adozione, Enrico Morselli (1908), che ritiene di poter negare la validità dei fenomeni millantati; nonché quello dello psichiatra veronese, ma torinese d'adozione, Cesare Lombroso (1909), che ritiene invece di constatare l'effettiva realtà di tali fenomeni.

Merita altresì riferire, sempre a proposito della natura grossolana (nel senso di ignorante e volgare, oltre che pagana) di un simile tema a quel tempo (come anche al nostro), che negli stessi anni (e si tratta di episodi certi, così apertamente dichiarati e descritti in letteratura da non meritare ulteriori citazioni delle fonti) vari altri personaggi scientificamente discutibili ritengono che abbia un serio valore d'indagine empirica il fare lo sforzo di andare ad incontrare e studiare tale presunta medium.

Scelgono infatti di assistere di persona alle esibizioni della Palladino, ad esempio, i premi Nobel Marie Curie (Nobel per la fisica nel 1903 e per la chimica nel 1911) e Charles Richet (Nobel nel 1913 per, neanche a farlo apposta, la fisiologia).

Avviene peraltro che pure tanti altri personaggi (forse altrettanto discutibili, scientificamente e intellettualmente parlando, oltre a Lombroso e Morselli e Curie e Richet) si rechino proprio ad osservare personalmente la Palladino per ragioni di ricerca tra cui, solo per citarne qualcuno a caso: Leonardo Bianchi (eminente neurologo e psichiatra, fondatore nel 1891 degli *Annali di neurologia*, ipnotista), Augusto Tamburini (eminente psichiatra, a lungo direttore del manicomio San Lazzaro di Reggio Emilia, ipnotista), Giovanni Schiaparelli (a lungo direttore dell'osservatorio astronomico di Milano), Francesco Porro (a lungo direttore dell'osservatorio astronomico di Torino), Julian Ochorowicz (professore di psicologia all'Università di Varsavia ed a lungo direttore dell'*Institut général de psychologie* di Parigi), Albert de Rochas (a lungo direttore dell'*Ecole Polytechnique* di Parigi), Johann Karl Friedrich Zöllner (astrofisico dell'Università di Lipsia), il ben noto quanto eccellente fisico Sir Oliver Lodge ecc.

Mentre dedicano una continua attenzione allo spiritismo-occultismo, oltre agli appena citati, tanti altri personaggi centrali della psicologia italiana moderna: da Francesco de Sarlo (1890) a Giuseppe Sergi (1903) ad Agostino Gemelli (1907) e così via.

Senza proseguire per un elenco che si rivelerebbe ben presto interminabile, riesce utile ricordare le

[10] Sullo stesso tema ricordo in accenno la notazione, tra mille altre. che viene dal testo di Brofferio del 1892, dove l'Autore constata che: "L'esistenza di un'intelligenza incosciente, scoperta da Leibniz, è ormai divenuta un dogma per la psicologia moderna" (p.93).

[11] Altra curiosità laterale: il libro attira, fra gli altri, l'attenzione del sacerdote teramese Giacinto Pannella, che gli dedica un volume di quasi duecento pagine: *La scienza positiva e la dottrina spiritica: A proposito del volume del Brofferio per lo spiritismo*. Teramo: Tipografia del Corriere Abruzzese, 1893. Giacinto Pannella è il benemerito e molto stimato prozio di quell'altro teramese Giacinto Pannella, detto Marco, fondatore e uomo-immagine del Partito Radicale. Il quale partito, sempre per inciso, prende questo nome proprio con esplicito riferimento all'estrema sinistra liberale radicale di Angelo Brofferio (l'altro).

dichiarate testimonianze personali dirette, pubblicate nella veste di memorie scientificamente affidabili, relative a dialoghi spiritistici che si pretende siano effettivamente intercorsi, le quali sono state firmate da un altro premio Nobel per la fisica, oltre che presidente della Royal Society di Londra, e cioè William Crookes (1874) piuttosto che dal padre fondatore della psicologia statunitense William James (1909) e così via.

Tra gli scienziati iscritti alla *Society for Psychical Research* di Londra (l'aggettivo inglese *psychical* viene generalmente tradotto in italiano come *parapsicologico*), o iscritti alla sua costola americana, fondata dallo stesso William James, si contano alcuni tra i più eminenti psicologi che operano nel primo secolo della psicologia scientifica, quali: Henry Bergson (tra l'altro: premio Nobel anche lui[12]), Hippolyte Bernheim, Sigismund Freud, Francis Galton, Pierre Janet, Joseph Jastrow, Carl Gustav Jung, Ambroise-Auguste Liébeault, Frederic William Henry Myers, Morton Prince, Granville Stanley Hall, Edward Bradford Titchener ecc.

Merita anche notare, per i molti psicologi che lo hanno dimenticato (se mai qualcuno glie lo ha raccontato), che il primo e fondativo congresso internazionale di psicologia si tiene a Parigi dal 6 al 10 agosto del 1889 (con il titolo di: *Congrès international de psychologie*), sotto la presidenza congiunta di Jean-Martin Charcot e di Théodule Ribot (entrambi ipnotisti), avendo come segretario generale Charles Richet (sempre lui: il futuro premio Nobel e già citato accompagnatore di Eusapia Palladino). Il Congresso si compone di quattro sezioni: sensibilità muscolare; ereditarietà; allucinazioni nei soggetti normali, fenomeni occulti e paranormali in genere; ipnosi (essendo che le ultime due sezioni rappresentano molto più della metà dei contributi scientifici presentati al congresso).

Nell'occasione, Ribot (il primo a detenere una cattedra di Psicologia Sperimentale anche al *Collège de France*; oltre che fondatore della *Revue philosophique de la France et de l'étranger* e più in generale della psicologia sperimentale francese) annuncia con orgoglio ai convenuti la fondazione a Parigi dell'*Institut Général Psychique*, per la ricerca sull'occulto e la parapsicologia, soprattutto spiritistica.

Le materie discusse nell'ambito della psicologia scientifica ufficiale rimarranno più o meno le stesse, in proporzioni simili, anche in occasione del Secondo Congresso internazionale di Londra del 1892, così come in occasione del Terzo Congresso internazionale di Monaco del 1896.

Solo con il Quarto Congresso internazionale, tenutosi nuovamente a Parigi, del 1900 vengono mosse critiche ai contributi sull'occultismo, peraltro ampiamente presenti al congresso stesso. Mentre con il Quinto Congresso di Roma, che vede la presidenza del più volte citato (e attento studioso in prima persona dell'ipnosi) Giuseppe Sergi, il riferimento a spiritismi, occultismi e parapsicologie varie viene pressoché cancellato.

Benché nel Sesto Congresso di Ginevra del 1909, essendo questo presieduto da Théodore Flournoy, grande quanto critico osservatore di spiritismi e altri fatti più o meno occulti (1899), un qualche interesse per il tema resta comunque almeno tra le righe.

Ho presentato questo breve elenco di episodi (che potrebbe facilmente prolungarsi a dismisura) solo per ricordare che: occuparsi di spiritismo e di occultismo, benché non di rado (con)fondendoli variamente con l'ipnosi, era assolutamente normale (nel senso che si trattava di una occupazione e di un interesse scientifico costante) nell'ambito delle scienze fisiche ufficiali, così come nell'ambito specifico della psicologia scientifica, per tutta la seconda metà del diciannovesimo secolo e anche ben oltre.

Il pervasivo radicamento dello spiritismo-occultismo nell'agenda della scienza sperimentale ufficiale (talvolta arrivando alla conclusione di contrastarlo e talaltra a quella di sostenerlo) rappresenta infatti un fenomeno costante per tutto il periodo in cui si afferma il positivismo. La ricerca spiritista rappresenta insomma una realtà storica, del tutto indipendente dal fatto che, oggi come oggi, uno ci creda oppure invece non ci creda (io personalmente, ad esempio: ritengo che l'esistenza e più ancora la spiegazione para-psichica di questo genere di fenomeni sia assai poco probabile). Ovverosia, detto altrimenti, il fatto di occuparsi della materia rappresentava, almeno nella seconda metà dell'Ottocento, un titolo scientifico (e non certo il contrario).[13]

---

[12] E' ben curioso come, sul finire dell'Ottocento, fosse tanto frequente la coincidenza (che forse potrà significare anche qualcosa) tra disposizione ad occuparsi di spiritismo e conseguimento del premio Nobel; tra l'altro: dichiarandolo serenamente anche in pubblico.

[13] L'esplicita onnipresenza dello spiritistico e dello *psychic* nella cultura di fine Ottocento, in tanta parte d'Europa, può essere paragonata all'onnipresenza del mesmerismo nella cultura di fine Settecento o

Per inciso, le parole con cui si apre il volume *Per lo spiritismo*, in termini che rieccheggiano curiosamente (e, con ogni probabilità: scientemente) le ben note parole di Pierre Janet sugli ipnotisti, recita: "Dedico questo libro ai vecchi spiritisti, che non hanno avuto paura del ridicolo".

Mentre è interessante come proprio da questo volume (del 1892) si possano trarre così tante e ricche notazioni psicologiche di carattere analitico, come quelle nei capitoli sul sogno, dove si sottolinea che: "Si possono avere delle cognizioni latenti, delle cognizioni di cui non ci ricordiamo: sicché ci pare talvolta che i personaggi dei nostri sogni ci informino su cose vere che noi non sapevamo" (p.160); per cui accade che: "Quando sogno di discutere con un altro, attribuisco a lui il mio pensiero incosciente o il pensiero del mio incosciente" (p.149); per cui: "Nel sogno c'è uno sdoppiamento, anzi un frazionamento drammatico della personalità. In sogno noi discorriamo con altre persone, le quali sono ancora noi. In quella commedia che si chiama sogno noi siamo, come diceva un tedesco, protagonisti e parti secondarie, poeta e pubblico, siamo anzi il teatro stesso" (*ivi*); anche considerando che: "Desideri e passioni contrarie fra loro, opinioni contrarie fra loro, ci sono anche nella nostra coscienza. La riflessione (dianoia), dice Platone, è un dialogo con noi stessi. E l'esitazione e il dubbio gli danno ragione. Nei sogni questo dialogo con noi stessi ci sembra un dialogo con altri, e spesso ci pare impossibile che non capiscano le nostre ragioni e non comprendiamo le loro; eppure talvolta svegliandoci dobbiamo riconoscere che chi aveva ragione era il nostro avversario; dunque il nostro incosciente ragionava meglio di noi" (p.158-159); e così via.

Ma per tutto questo, e tanto altro ancora, mi permetto di rimandare nuovamente all'ampio riferimento a Brofferio nel mio *Theatrum* (2002).

all'onnipresenza della *pop psychology* (*new age* ed esoterista) nella cultura di fine Novecento. Anche Angelo Brofferio, come un po' tutti, si trova dunque così immerso nell'atmosfera spiritista sin da piccolo che, ad esempio: già da adolescente, dopo avere lasciato Minusio, gli riesce naturale mantenersi in relazione epistolare, tra gli altri, anche con note persone di Locarno, e amiche di famiglia quali Alfredo Pioda o Emilia Franzoni, notoriamente dedite alle scienze occulte (Pagano, 1972).

Biografia

Circa una diecina d'anni fa: avevo cercato qualche notizia su Angelo Brofferio, specie durante la stesura del già citato *Theatrum Psychotechnicum* (2002), in cui riprendevo con sistematicità il suo contributo alla psicologia ed alla psicotecnica (un po' lungo tutto il testo, in oltre una ventina di pagine differenti).

Allora avevo trovato ben poco materiale sulla vita di questo Autore, anche perché non avevo cercato con particolare attenzione, essendo interessato alla sostanza dei suoi contributi scientifici più che alla sua biografia.

Nella presente occasione mi sono invece messo di vero impegno ed ho potuto raccogliere, non senza fatica, molto di più sulla storia della sua esistenza. Stante che, come è degno di nota, non c'è praticamente una parola, di quanto citato in questa sede, che provenga dall'ambito della psicologia.

ANGELO BROFFERIO.

I due punti di riferimento principali, per un primo approccio alla vita di Angelo Brofferio, sono: per la biografia, l'eccellente scheda di Giacoma Maria Pagano (1972) e, per l'analisi del suo pensiero,

le 35 dense pagine che gli dedica il filosofo Giovanni Gentile (1921).

Altre fonti originali utilizzate, cui rimando l'eventuale studioso, sono state in primo luogo le prefazioni agli scritti stessi di Brofferio e in particolare quelle relativamente ampie di Attilio Luigi Crespi (1908, 1911), dalla prima delle quali proviene anche il ritratto fotografico riprodotto qui (l'unico che mi sia riuscito di trovare), e quella di Giuseppe Tarozzi (1927), oltre all'orazione funebre di Giorgio Finzi (1894).

Qualche elemento proviene anche dall'archivio storico del Liceo Manzoni di Milano. Altri particolari arrivano pure da alcuni archivi del movimento socialista, di cui Brofferio non sembra essere stato un vero e proprio attivista, ma certo un forte simpatizzante e un deciso militante intellettuale.

Mettendo assieme tutti i vari elementi, si rilevano dati sufficienti a delineare un quadro abbastanza preciso (benché sempre da approfondire) della sua vita. Un aspetto collaterale di tale quadro è la sostanziale dimenticanza di Angelo Brofferio stesso da parte di tutta la cultura psicologica (accademica) italiana.

Dello psicologo Brofferio non si ricavava (al momento in cui andiamo in stampa) quasi nessuna traccia nemmeno dalla miniera di internet. Cosicché provvedo ora personalmente, in concomitanza con l'uscita di questo numero del *Giornale di Psicologia*, ad aprire una nuova pagina di *Wikipedia* (che fino ad oggi non era presente) con le notizie raccolte e riportate in questa sede, in attesa di ulteriori sviluppi.[14]

Giuseppe Cesare Angelo Brofferio, che tutti hanno sempre chiamato con il solo nome di Angelo, nasce il 9 agosto 1846 a "La Verbanella", villa-castello che si trova nel comune di Minusio vicino a Locarno, sulle sponde del Lago Maggiore (o Verbano) ma dal lato del Canton Ticino (Svizzera Italiana). Di questa tenuta abbiamo anche una zincotipia (custodita a cura de "Il Cantonetto"), specie grazie al lavoro di Giuseppe Mondada (1967)[15], che ripropongo qui accanto.

Il nostro Angelo viene battezzato il giorno stesso della nascita, dal curato Frizzi, nella chiesa parrocchiale di Minusio. Egli è però cittadino italiano, in quanto figlio di due italiani non residenti in Svizzera, come ci testimonia anche (ma non solo) il documento redatto dal Sindaco di Milano (Ferrari), del 15 settembre 1888, custodito nell'Archivio Comunale di Minusio, dove si dichiara formalmente e con atto pubblico che Angelo figlio e i suoi fratelli "sono cittadini italiani" (Mondada, 1962).

In alcuni scritti che parlano di Angelo figlio, si fa riferimento al suo "tanto" padre, senza però citarlo. La prefazione di Giuseppe Tarozzi (1927)

[14] Come spesso accade: ora che il materiale raccolto è stato verificato punto a punto, analizzato e ordinato qui, in un quadro relativamente chiaro e compiuto, sembra quasi che tutto sia ovvio e pacificamente evidente. Spero, anche confidando nella capacità riverberante della rete, che una sensazione del genere si diffonda davvero; per cui questo articolo potrà ben presto sembrare (agli studiosi dilettanti) la copia di chi lo riprenderà. Ma posso garantire che non era proprio così fino al giorno dell'uscita di questo numero del *GdP*.

[15] Sempre per dare un'idea (ancorché indiretta), dell'oblio in cui è caduto Brofferio: ho potuto constatare, andando a consultare questo eccellente saggio di Giuseppe Mondada il quale peraltro era mosso dall'interesse per il "focoso tribuno piemontese" (come lo definisce in apertura, per poi indicarlo, tra l'altro, anche come: "nobile animo"; "galantuomo"; "valoroso Piemontese", dotato di "un vivo amore per la famiglia" ecc) e non per lo schivo psicologo, nella copia conservata presso la splendida Biblioteca Nazionale Braidense di Milano, che il testo era intonso. Per cui abbiamo "tagliato le pagine" in diretta con la bibliotecaria, visto che evidentemente nessuno aveva mai pensato di vedere quella copia (la generalità delle altre pagine del volume erano state invece aperte e anche un po' consumate) per 41 anni, fino al 2008. Mentre: all'interno del saggio, persino il dotto Mondada, pur riferendo vari particolari anche sulla vita dei fratelli Zauner Brofferio da Minusio, non rileva in alcun modo la pur notevole statura intellettuale (anche solo per sottolineare un orgoglio della cittadina di Minusio che gli ha dato i natali) di Angelo figlio.

alla riedizione postuma di alcuni capitoli del suo *Manuale di psicologia* (1927b) si apre invece con parole assai più chiare: "Angelo Brofferio, figlio dello scrittore e uomo politico piemontese e avversario di Cavour nel Parlamento Subalpino". Mentre Gianguido Piazza (2007), unico breve biografo recente, dichiara piuttosto esplicitamente: "Il filosofo Angelo Brofferio – che non deve essere confuso con il più noto poeta, patriota e democratico piemontese, di cui il nostro era figlio naturale".

Angelo Brofferio era figlio, oltre che di Angelo Brofferio (il quale in effetti si chiamava: Michelangelo; benché tutti chiamassero Angelo pure lui), di Giuseppa o Giuseppina Serena Zauner Ricci, patriota milanese e amica di Carlo Cattaneo[16] (che tra l'altro, nei suoi carteggi, cita talvolta il nostro Angelo Brofferio, forse per discrezione, anche come "Angelo Zauner"), con la quale Angelo Brofferio padre, che l'aveva conosciuta in veste di "collaboratrice nel lavoro storico e letterario" (Pagano, 1972), ebbe una lunga relazione-convivenza nonché quattro figli[17]; mentre tanto tempo prima Angelo Brofferio padre aveva avuto a Torino anche altri tre figli dalla moglie Felicie Perret, dalla quale poi si era distaccato (ai tempi: il divorzio non esisteva).

Per inciso, Angelo Brofferio padre venne arrestato due volte: una prima volta nel 1831, in connessione con la maldestra congiura repubblicana torinese detta dei "Cavalieri della Libertà"; una seconda volta nel 1844, con l'accusa di adulterio, proprio a motivo delle sue evidenti simpatie nei confronti della signora Zauner (che invece non venivano apprezzate dalla signora Perret e dalla relativa sua, nonché in teoria anche di Brofferio padre, famiglia legale).[18]

Angelo Brofferio studia al liceo classico Parini di Locarno.

Segue i corsi universitari, di varie discipline ma soprattutto di filosofia, presso l'Accademia Scientifico-Letteraria (presumibilmente, ma non è certo, a Milano).

Nel 1866, a vent'anni, si arruola volontario nei Garibaldini, partecipando attivamente alla terza guerra d'indipendenza italiana che si svolge in quell'anno.

Nel 1867 viene nominato (giovanissimo: ha appena 21 anni d'età) professore di Latino e Greco nel Liceo di Savona.

---

[16] Carlo Cattaneo, repubblicano e federalista convinto, abitava a Castagnola (che si trova nella Svizzera Italiana, a meno di 40 chilometri da Minusio) presso Lugano, sin da subito dopo l'esito infausto dei moti del '48, di cui era stato uno dei maggiori esponenti, e conseguente sua fuga all'estero per evitare il peggio. Carlo Cattaneo apparteneva al medesimo ambiente politico e intellettuale di Angelo Brofferio padre, che lo stimava e lo frequentava volentieri, tanto che, quando Gabrio Casati diede le dimissioni da Ministro della pubblica istruzione nel 1860, Brofferio (allora deputato) insistette molto in una sua campagna di pressione politica, peraltro di assai improbabile riuscita, per nominare Cattaneo ministro al posto di quello.

[17] Angelo Brofferio era il primo dei quattro fratelli Zauner-Brofferio, tutti figli naturali di Angelo Brofferio padre, e cioè: oltre a lui, Enrico Antonio (nato il 17 maggio 1849), che purtroppo annegò da bimbo proprio nel lago antistante la tenuta, Riccardo Luigi Alessandro (nato il 21 ottobre 1851) e Adelina Margherita detta anche Diana (nata il 31 agosto 1857). Tutti e quattro, al momento della nascita, sono stati però registrati negli archivi battesimali parrocchiali di Minusio con il cognome di Zauner; mentre gli storici che se ne sono interessati non sembrano essere stati in grado di stabilire se, ed eventualmente quanti di loro, siano stati in effetti legalmente riconosciuti dal padre naturale. Benché l'eccellente Mondada (1962) riporti testualmente l'atto notarile, del 1 ottobre 1849, in cui Angelo Brofferio padre si obbliga al "mantenimento dei figli nati e nascituri della Sig.ra Giuseppina Zauner di Milano" con una ipoteca accesa proprio sulla tenuta della Verbanella. Il che non è, almeno nella forma, un vero e proprio riconoscimento di paternità (che avrebbe certo contrariato ulteriormente i Perret), ma vi coincide nella sostanza. Angelo Brofferio padre detterà poi un testamento notarile in virtù del quale, alla sua morte, lascia a Giuseppina Zauner metà della Verbanella (l'altra metà viene passata in eredità ai due figli maschi Giuseppe, poi capitano, e Tullio, poi avvocato, da Torino, assieme a tutte le sue proprietà in Piemonte), senza però fare nel testo alcun riferimento esplicito ai quattro figli nati a Minusio.

[18] E' probabilmente questa una delle circostanze che lo portano ad acquistare nel 1846 la villa della Verbanella, con annessa fattoria, per andarci a vivere più o meno stabilmente fino alla morte, che lo coglierà nel 1866 proprio in quella bella casa. All'epoca, e per molto tempo anche in seguito, il Canton Ticino rappresentava, pur con alterne vicende (si pensi al mitico quanto triste inno anarchico: "Addio Lugano bella!"), il tipico rifugio per una vera e propria comunità di transfughi politici italiani dell'opposizione di sinistra; un po' come accadrà poi nel caso della Francia, per una parte del Novecento.

Nel 1868 lascia l'insegnamento pubblico e si trasferisce a Parigi, con l'obiettivo di approfondire i propri studi.

Vive a Parigi per circa sette anni, stringendo numerose amicizie e lavorando come insegnante privato.

Nel 1871 ottiene dalla Regia Accademia di Napoli un premio per lo studio *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone e Aristotile*.

Torna poi in Italia dove, dal 1877 al 1889, insegna Latino e Greco al collegio Calchi-Taeggi di Milano.

Nel 1880 viene nominato anche Professore di filosofia al Collegio Militare, sempre di Milano.

Nel 1880 la Regia Accademia dei Lincei gli attribuisce il secondo premio per la sua *Psicomitologia* (Brofferio, 1879).

Dal novembre 1884 insegna filosofia anche presso il Liceo-Ginnasio "Manzoni", allora istituito a Milano.

Il 10 dicembre 1884 ottiene il gran premio dell'Accademia dei Lincei per lo studio *Le specie dell'esperienza* (Brofferio, 1884).

Nel 1889 pubblica il *Manuale di psicologia*.

Nel 1892 pubblica *Per lo spiritismo*.

Angelo Brofferio muore a Milano il 19 maggio del 1894, all'età di 48 anni.

Dalle diverse descrizioni del personaggio Brofferio, generalmente piuttosto scarne, sembra potersi dedurre che il Nostro fosse persona di carattere riservato e relativamente timido, nonché di salute fragile.

Pare fosse molto curioso oltre che portato al rigore e alla sistematicità erudita, nonché all'esattezza scientifica e sperimentale, di taglio positivista non fanatico, più che ai voli interpretativi della fantasia.

Tutti i commenti di cui disponiamo: lo presentano come profondamente colto quanto scrupoloso nell'attività intellettuale e particolarmente nell'insegnamento, cui teneva moltissimo. Tanto che l'erudito milanese Antonio De Marchi, suo collega docente all'Accademia Militare, lo definiva "nato nella scuola e per la scuola" (Pagano, 1972).

Nella valutazione che ne dà Giovanni Gentile, il tipico procedimento di Angelo Brofferio è quello di operare una scelta intellettuale o scientifica solo "in seguito a studi accurati, originali, intorno a questioni essenziali, e con sforzi poderosi di critica, per rendere più coerente e sistematica la dottrina abbracciata: sempre con una viva e libera aspirazione alla verità, con una insistente e infaticata analisi delle proprie idee, una discussione pacata, tenace, continua, di tutte le ipotesi possibili, e uno sforzo tenace di purificare la verità da ogni presupposto soggettivo e arbitrario" (1921, 376-377).

Mentre Pagano (1972) sintetizza: "Di salute piuttosto cagionevole, assiduo e molto scrupoloso nell'assolvere il suo compito di professore, il Brofferio fu uomo dottissimo e spettatore attento e non inerte di tutto ciò che accadeva nel mondo della politica e della letteratura del suo tempo."

La costante moderazione, sia fisica sia di carattere, non gli ha però impedito di essere militare garibaldino sul campo e di agire sempre come un intellettuale libero, deciso, lucido e talvolta anche spregiudicato.

Si direbbe però che la sua naturale riservatezza lo abbia trattenuto dall'intraprendere la carriera universitaria, ai cui meccanismi baronali-concorsuali Brofferio non sembra avere mai tentato nemmeno di accostarsi, come sarebbe invece sembrato ovvio a motivo delle sue competenze e dei suoi lavori scientifici (evidentemente al di sopra della media del settore; almeno: a quei tempi).

Il che, tra l'altro, può ulteriormente aiutarci a capire come mai quello che è in modo così evidente uno dei fondatori della Nuova Psicologia Scientifica (italiana, ama anche internazionale) venga ancora oggi del tutto ignorato dal medio psicologo accademico.

Aggiungo infine che Angelo Brofferio conosceva sicuramente molte lingue. In particolare: leggeva, e parlava correntemente in francese, tedesco e inglese. Conosceva molto bene, tanto da farne oggetto di insegnamento professionale, anche il greco e il latino antichi, oltre al sanscrito; mentre capiva pure altre lingue asiatiche.[19]

---

[19] Una notazione personale, cui non so sottrarmi, benché possa interessare a pochi (a parte me e le mie persone care). Dispongo di molti ed evidenti indizi del fatto che Angelo Brofferio fosse in ottimi rapporti con mio bisnonno Carlo Leone Augusto Perussia. Benché questi, in quanto di vecchia famiglia torinese, avvocato, giornalista, scrittore, intellettuale e autore di teatro, oltre che molto vivace e socievole, somigliasse più ad Angelo Brofferio padre che non al figlio. Tuttavia Leone Augusto (che rifiutava di essere chiamato Carlo, per scarsa considerazione nei confronti dei Savoia cui pure suo nonno Gaspare così come suo padre Felice si stentivano invece assai legati) era solo di poco più giovane di Brofferio figlio, mentre come lui era venuto, in veste di transfuga ottimista, a vivere principalmente nell'allora piccola Milano, a cominciare dagli anni '70 dell'Ottocento, dove aveva anche fondato una rivista e faceva pure l'editore (tra l'altro: è stato il primo a curare la pubblicazione di Ralph Valdo

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

Le specie dell'esperienza

Per presentare la nuova edizione (parziale) delle *Specie dell'esperienza* che pubblichiamo qui, mi baso sul volume nella sua prima edizione (che peraltro sembra essere stata anche l'unica), una copia originale della quale edizione, di cui riproduco la copertina qui accanto, è custodita nella mia collezione privata (assieme ad altre analoghe dei libri di Brofferio).

Il volume è stato pubblicato quando l'Autore aveva 38 anni. Il testo si intitola appunto: *Le specie dell'esperienza*. Il titolo è stampato in nero al centro della copertina di colore grigio-azzurro. La copertina è in una carta relativamente leggera (meno pesante di un cartoncino). Non c'è sottotitolo. Si riporta però, nella posizione che solitamente è quella appunto del sottotitolo, la scritta: *Opera premiata dalla R. Accademia de' Lincei*. La pubblicazione è datata 1884. L'editore è indicato come: Fratelli Dumolard Editori, Corso Vittorio Emanuele 21, Milano. Viene citato come tipografo stampatore la Tipografia Bortolotti di Dal Bono e C. senza indicazione di luogo. Il volume, rilegato a filo refe, si compone di 432 pagine (più XII di apparati) a stampa, nel formato di circa cm 23x15.

In questa sede (nell'articolo che segue il presente, all'interno del *GdP*): riporto le pagine dalla 1 alla 112, che contengono la *Introduzione* (pagine 1-34 dell'originale) e il *Capitolo 1* (pagine 35-112 dell'originale), che ne è anche il saggio principale e che porta lo stesso nome del libro nel suo insieme: *Le specie dell'esperienza*.

Come già ricordato, il volume riceve un premio importante. Si tratta precisamente del primo premio del Ministero dalla pubblica istruzione, per la classe delle "scienze filosofiche e sociali", assegnatogli dall'Accademia dei Lincei nel 1884. Il testo era stato in effetti presentato al concorso in forma anonima (come usa pure in alcune riviste scientifiche novecentesche) e con il titolo di *Teorica della conoscenza* (Pagano, 1972).[20]

La materia del testo è sostanzialmente quella che oggi si chiamerebbe psicologia (o anche scienza) cognitiva, con particolare attenzione al tema dell'analisi di sensazioni, immagini, intuizioni e inferenze (intese come presentazioni immediate di rapporti) ovverosia a quella che l'Autore chiama frequentemente come origine della "cognizione".

Giovanni Gentile (1921) definisce il tema chiave del libro come "problema gnoseologico" ovverosia come problema "delle categorie", in una prospettiva che evidenzia sistematicamente la"relatività della cognizione". In altre parole: nel libro, Brofferio affronta "la ricerca dei concetti con cui è pensabile la realtà che si pensa". Si tratta di un'insieme di questioni interrelate che, in psicologhese moderno,

Emerson in Italia). Inoltre: Leone Augusto era un repubblicano socialista molto attivo, tanto da essere, oltre che il promotore con Filippo Turati e Anna Kuliscioff della celebre "protesta dello stomaco" del 1898 che finì con le cannonate di Bava Beccaris, uno dei pochi socialisti utopisti italiani concreti, avendo fondato due piccole città ideali a carattere cooperativo (a Surigheddu vicino ad Alghero ed a Medole presso Mantova, là dove si era svolta la battaglia di Solferino).

[20] L'idea di presentare il proprio saggio ad un concorso, cercando però di evitare che tutte le orecchie si alzassero al suono squillante del nome "Angelo Brofferio" (e magari valutassero, tra le righe, più suo padre che lui), rende bene l'idea dell'attiva volontà che il giovane Angelo costantemente perseguiva di coltivare con grande passione e profondità il proprio lavoro, ma restando il più possibile nell'ombra.

si definirebbe esattamente come: il problema della *cognition*.

Merita a questo punto ricordare che lo studio anche empirico della cognizione ha un certo rilievo nella ricerca ottocentesca italiana, in quanto sviluppo in senso sperimentale (almeno come auspicio) della tradizione degli *ideologues* settecenteschi francesi. I quali aspiravano appunto a costituire una scienza oggettiva dell'origine e dello sviluppo delle idee (alla La Mettrie o alla Condillac o anche alla Bentham).

In materia, possiamo citare, quanto meno, il trattato in due tomi dedicato alla *Ideologia* da Melchiorre Gioja (1822-1823), patriota piacentino a suo tempo incarcerato dagli occupanti Austriaci insieme a Silvio Pellico e Piero Maroncelli. Questo saggio manca forse di un vero e proprio riferimento sperimentale, ma pure tratta delle idee, della loro origine e del loro sviluppo a partire dalle sensazioni, in una prospettiva che si sforza di conciliare programmaticamente la dimensione filosofica con quella fisiologica, anche attraverso la classificazione dei fatti e la loro analisi matematica e statistica[21].

[21] Tra l'altro, sempre per rimettere qualche puntino sugli "i" (in qualcuno dei tanti luoghi dove pare siano caduti): è curioso notare come una delle molte leggende della psicologia voglia che il fondatore del nuovo uso della statistica per descrivere e spiegare i fenomeni psicologici e sociali (strategia che sta alla base anche delle Nuova Psicologia Scientifica e conseguentemente dei test psicologici e delle indagini di psicologia sociale nonché delle rilevazioni in tema di atteggiamenti e di opinioni) sia l'astronomo belga Lambert-Adolphe-Jacques Quételet (1796-1874). Ora: Quetelet è certo un Autore interessante, ma l'appena citato economista matematico e storiografo Melchiorre Gioja (1767-1829) aveva pubblicato la sua *Logica statistica* (più precisamente: *Logica statistica abbassata da Melchiorre Gioja alla capacita de giovani agricoltori artisti commercianti novizj in ogni altra professione privata o pubblica*. Milano: Pirotta, 1808) quando Quételet aveva 12 anni. Melchiorre Gioja pubblicava quindi la sua *Filosofia della statistica* (1826; Torino: Tipografia Economica, in 3 volumi), dove definiva la disciplina come "quella somma di cognizioni relative ad un paese, che nel corso giornaliero degli affari possono essere utili a ciascuno e alla maggior parte dei suoi membri od al governo, che ne è l'agente, il procuratore o il rappresentante", ben prima che il buon Quételet soggiornasse a lungo in Lombardia a studiare in università, per successivamente cominciare a lavorare nel campo dell'astronomia e appunto "fondare" la statistica sociale.

Un caso analogo, sempre a mezzo tra filosofia e fisiologia, è, tra gli altri, la meno impegnativa, ma pure interessante, *Scienza ideologica* di Giovanni Tamassia (1823).

Il volume attorno a *Le specie dell'esperienza* viene impostato da Angelo Brofferio su di una concezione della disciplina psicologica che si propone in un senso assolutamente moderno del termine, tanto che la Commissione dell'Accademia dei Lincei che pure gli assegna il premio e loda il suo "acume di analisi singolarissimo" e la "maturità di studii non comune", gli trova però anche un piccolo motivo di rimprovero nella "predilezione forse eccessiva pei recentissimi" (Crespi, 1911).

Brofferio infatti, ne *Le specie dell'esperienza*, accanto ad autori più classici, si richiama ampiamente e costantemente a scienziati che pure allora non si chiamavano ancora correntemente psicologi ma che erano, per non citarne che alcuni tra i più ricorrenti in questo scenario davvero aggiornatissimo e completo, quanto imponente e quasi straordinario (specie per i primi anni '80 dell'Ottocento; e ancor più in Italia), della Nuova Psicologia Scientifica: Wundt, James, Ribot, Taine, Fechner, Lotze, Helmholtz, Darwin, Ardigò, Ferri, Mantegazza, Vignoli, Lange, Carpenter, Spencer, Stuart-Mill, Huxley, Bain, Ferrier, Lewes, Steinthal, Lemoine, Luys ecc.

Riporto quindi l'indice completo de *Le specie dell'esperienza*, che è piuttosto analitico:

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

VII. - Dell'intuizione sperimentale.

VIII. - Dell'intuizione primitiva. - Delle categorie. - Problemi intorno ad esse. - Come si definiscano le categorie in generale. - Come si possono definire anche le singole categorie.

IX. - Quante siano; che debbono essere più d'una.

X. - Quali siano; come si debba cercarlo; precauzioni contro gli idealisti ed i sensisti.

XI. - Dell'inferenza; sua definizione.

XII. - Che esistono inferenze così definite.

XIII. - L'inferenza è credenza e può distinguersi in vera ed erronea.

XIV. - Che non poggia su nessun principio e quindi non può come il raziocinio logico distinguersi in valida e non valida.

XV. - Della inferenza incosciente od intuizione apparente.

XVI. - Come si dimostri e si riconosca la esistenza delle intuizioni apparenti.

XVII. - Origine di queste intuizioni apparenti dalla associazione (nel suo nuovo significato).

XVIII. - Limiti dell'associazione. - Che essa spiega le intuizioni apparenti, ma alla sua volta è inesplicabile senza intuizioni reali.

XIX. - Inferenze semplici e composte, primitive e secondarie.

XX. - Differenti significati della parola esperienza. - Dell'esperienza propriamente detta. - Somiglianza e differenza fra esperienza e scienza.

CAPITOLO II. NUMERO, QUALITA', INTENSITA'.

1. - Che il numero e supposto da tutte k relazioni. - Si confuta una prima obbiezione: che le idee pure non suppongono il numero.

II. - Si confuta una seconda obbiezione: che tempo e spazio, essendo quantità continue, non suppongono il numero, che è quantità discreta.

III. - Che il numero non suppone alcun'altra relazione.

IV. - Che e irreduttibile. - Obbiezioni allo Spencer ed al Kant. - Che l'aritmetica è la sola scienza assolutamente pura.

V. - Che le relazioni di qualità e intensità non sono riduttibili al numero, ne l'una all'altra.

VI. - Se vi siano altre relazioni primitive.

CAPITOLO III. DEL TEMPO.

I. - II tempo è un'inferenza.

II. - Si dimostra a priori.

III. - Si dimostra a posteriori.

IV. - Perchè il tempo sembri intuito.

V. - Come si debba tentare la riduzione del concetto di tempo.

VI. - Il tempo suppone le presentazioni semplici e le loro relazioni di numero.

VII. - Inoltre suppone Ia loro successione. - II concetto di successione contiene tre elementi.

VIII. II primo elemento, che la differenza primitiva fra due successivi, si riduce propria mente alla differenza fra una sensazione e Ia sua immagine.

IX. - Che questa non si può comprendere se non mediante qualche differenza fra una sensazione e l'immagine di un'altra.

X. - Fra una sensazione e l'immagine di un'altra non vi e differenza primitiva ed essenziale di numero o qualità, ma solo di intensità.

XI. - Che fra queste non vi e neppure differenza essenziale di tempo; e quella di realtà o non c'è, o si riduce a differenza di intensità, o alla differenza appunto fra una sensazione e la sua immagine.

XII. - Dunque deve derivare da una differenza di intensità; il ragionamento è in ciò confermato dall'esperienza.

XIII. - Obbiezione, a cui si risponde distinguendo tre specie d'intensità.

XIV. - L'intensità di presentazioni di qualità diversa non si può confrontare immediatamente. Dunque deve derivare da una differenza primaria di intensità fra presentazioni eguali.

XV. - Che anzi deve derivare da due di questi rapporti d'intensità, e da quali.

XVI. - Come e cosa derivi da questi due rapporti.

XVII. - Si applica questo ragionamento ad un esempio.

XVIII. - In che modo Ia differenza fra una sensazione e la sua immagine si trasporti poi fra due sensazioni eguali.

XIX. - E poi fra due sensazioni di specie diversa.

XX. - 5piegazioni del secondo elemento, cioè dell'ordine di successione.

XXI. - Del terzo e1emento, ossia del futuro.

XXII. - Oltre la successione, il tempo suppone anche la simultaneità.

XXIII. La simultaneità e la non-differenza fra sensazione e sua immagine.

XXIV. - Diffatti è il contraddittorio della successione.

XXV. - II tempo e durata; e durata di un fenomeno è il numero dei successivi fra loro che sono simultanei con esso; infatti il tempo apparente varia secondo il numero dei successivi; ed anche il tempo reale è un numero di successivi, salvo che è un numero reale.

XXVI. - II tempo in se, inteso come tempo in astratto, è la durata possibile; ed anche questa è un

numero di successivi, salvo che e un numero possibile.

XXVII. - Che la durata possibile dev'essere inferita; come si inferisca dalla legge di successione; si conclude che il tempo in sé è una durata possibile inferita, quindi un numero di successivi possibile; problemi sul tempo che intendiamo riservati.

CAPITOLO IV. SPAZIO.

I. - Preliminari.

II. - Lo spazio è una relazione.

III. - Spazio in sè e spazio pensato.

IV. - Spazio puro e spazio empirico.

V. - Spazio mediato e spazio immediato. - Questo è una relazione fra sensazioni tattili.

VI. - Definizione e classificazione delle sensazioni tattili.

VII. - Spazio pieno e spazio vuoto.

VIII. - Spazio degli altri corpi e spazio del nostro.

IX. - Dimensione e direzione.

X. - Dimensione successiva e simultanea. - La dimensione non si può imparare dalla sola esperienza di successivi.

XI. - Né dalla sola esperienza di simultanei.

XII. - Si ha solo dal confronto di una serie tattile differente e simultanea colla memoria della medesima serie successiva, o viceversa.

XIII. - Come il contatto del nostro corpo ci dia quindi la dimensione di altri corpi.

XIV. - E il confronto colle sensazioni muscolari ci dia lo spazio vuoto.

XV. - E lo spazio con tre dimensioni.

XVI. - E lo spazio indefinito.

XVII. - E l'intervento della ragione ci dia lo spazio infinito.

XVIII. - Della spazio veduto. - Insufficienza delle spiegazioni della scuola inglese.

XIX. - Dello spazio puro.

CAPITOLO V. CAUSA.

I. - Cosa cerchiamo.

II. - La causalità suppone la successione. - Opinione di Kant. - Causa finale, causa sui e causa reciproca.

III. - Suppone anche la costanza. - Definizione della costanza e del mutamento.

IV. - Prima ipotesi secondo la costanza. - II caso e l'accidente.

V. - Seconda ipotesi. - La condizione ed il condizionato.

VI. - Terza ipotesi. - La causa imperfetta.

VII. - Quarta ipotesi. - La causa perfetta.

VIII. - Incoerenze nella definizione dello Stuart-Mill.

IX. - Aggiunta inutile nella definizione del Mill.

X. - La causa come legge. - Definizione erronea dell'Ardigò.

XI. - L'effetto come continuazione o trasformazione della causa. - Definizione accidentale del Lewes.

XII. - La causa come forza. - Spiegazione accettabile del Taine. - Spiegazione inaccettabile del Kirchmann. - Conclusione.

CAPITOLO VI. SOSTANZA.

I. - Oggetto della nostra ricerca.

II. - Sostanza e qualità sono parti dell'individuo.

III. - Sostanza e la parte costante dell'individuo, qualità la mutabile.

IV. - Che la so stanza non implica la semplicità.

V. - Che Ia sostanza non è la somma delle qualità, ma d'altra parte non è qualcosa che non sia sperimentabile.

Le specie dell'esperienza è un testo pieno di spunti interessanti; per cui suggerisco a tutti di leggerlo per intero, dall'inizio alla fine.

Già che ci sono, sottolineo tuttavia qualche particolarità. Tra queste, suonano inconsuete alcune espressioni, quali il costante uso degli articoli determinativi "i" e "il" per indicare "il psicologo" oppure "i psicologi", come d'uso abituale al tempo. E' interessante anche notare la presenza di termini tuttora diffusi come "modificazione dell'io" così come di altri ormai modificatisi, come il termine "psicologia bestiale", per intendere la psicologia animale e comparata, o il termine "operaio della scienza" per riferirsi a quello che oggi definiremmo forse "operatore".

E' notevole la frequente evocazione della rivalità (evidentemente: senza fine né inizio) tra psicologi-fisiologi e psicologi-filosofi, che emerge ad esempio nei passaggi dove si nota che: "La lite tra psicologi e fisiologi vien dopo; prima bisogna che i psicologi si mettano d'accordo fra loro sulla questione logica per cui si dividono in speculativi ed empirici". Oppure, più drasticamente, si propone che: "è d'uopo ancora venir a patti coi fisiologi. Qui soprattutto bisogna sforzarsi d'esser imparziali, perchè, eccettuati pochi ingegni larghi e moderati d'ambe le parti, psicologi e fisiologi si tirano addosso a palle infuocate. E molte sono le cause della guerra".

La continua contrapposizione tra psicologia come fisiologia del sistema nervoso e psicologia come dinamica del pensiero e dello spirito, che evidentemente rappresenta una dialettica costante e irrinunciabile della ricerca psicologica da sempre, viene sviluppata in tanti passaggi.

Ad esempio dove sottolinea come: "Infatti; chi ben guardi, le dispute dei psicologi s'aggirano sem-

pre intorno all'esistenza o non esistenza di certe specie di pensiero; da una parte riducono le specie più elevate a combinazioni delle inferiori, fin che diventano tutte specie della sensazione, che per molti è poi una specie di modificazione nervosa; dall'altra le fanno invece rientrare nelle specie opposte fin che giungono all'intuizione dell'ente od alla contemplazione degli universali con cui la mente pone in bell'ordine il caos del sensibile, e così riesce acconciamente dimostrata l'esistenza nell'uomo di un riflesso della ragione divina".

Oppure anche dove sintetizza: "Vedremo allora che per una certa fisiologia le intuizioni, anzi le sensazioni stesse, sono inferenze fatte dal nostro cervello senza che noi lo sappiamo, e per una certa metafisica sono inferenze fatte dallo spirito senza saperlo".

Angelo Brofferio ci appare illuminante anche dove ci ricorda infine che: "La trama del nostro pensiero è costituita specialmente da inferenze, e specialmente da queste inferenze spontanee, semi-incoscienti; ad ogni momento noi crediamo di vedere cose che invece argomentiamo senza saperlo".

Oblio

Come ho già ricordato in vari punti di questo saggio: Angelo Brofferio, nonostante la sua evidente rilevanza per la disciplina, è stato totalmente dimenticato dalla psicologia novecentesca (oltre che, in sostanza, dalla gran parte della cultura italiana in genere).[22]

Le cause di tale ben curiosa amnesia, per un Autore così interessante e significativo, possono essere molte. In attesa che torni la luce, anche (speriamo) grazie al presente contributo, possiamo cercare di cogliere qualcuna di tali ragioni.

Giovanni Gentile descrive in modo efficace alcuni probabili motivi per una trascuratezza così plateale verso un simile Autore, quando sintetizza: "Angelo Brofferio [...] è dei positivisti italiani tra i meno conosciuti, benché abbia lasciati libri degni di esser letti: uno scrittore, la cui scarsa fortuna va di certo spiegata con ragioni estrinseche al suo valore. L'avere egli scritto poco, quantunque i suoi libri siano frutto di lunga e intensa meditazione; il non essersi aggregato a nessuna scuola costituita, procurando sempre di formarsi convincimenti personali per ogni questione e non essendo, d'altra parte, personalità così forte da imporsi all'attenzione generale; infine, l'essersi egli irretito, per la probità stessa del suo intelletto pronto ad arrendersi alle conseguenze necessarie de' principii ond'era governato, nelle credenze spiritistiche sdegnate dal positivismo ufficiale e ben pensante: queste circostanze, le quali non han che vedere con la penetrazione, la struttura, la lucidezza del pensiero del Brofferio, nell'ambito, beninteso, della dottrina positivista, han lasciato nell'ombra il suo nome, e dopo la sua morte, l'han quasi coperto di oblio" (1921, 375-376).

Alle intelligenti spiegazioni di Giovanni Gentile, aggiungerei pure il fatto che Brofferio è morto relativamente giovane (a meno di cinquant'anni d'età), almeno per la tradizione intellettuale e baronale italiana.

Può avere avuto un certo peso anche il fatto che Angelo Brofferio ha vissuto per un certo tempo, e in buona parte si è formato intellettualmente, all'estero (si è detto: per sette anni post-universitari a Parigi). E si tratta di una pratica che ha sempre danneggiato lo studioso italico; in quanto tende ad estraniarlo dalla macchina culturale nazionale, che è sempre stata tanto esterofila nelle citazioni degli autori considerati eminenti quanto campanilista nelle nomine dei professori universitari nostrani.

E' anche possibile che lo Zauner Brofferio provasse disagio per il suo trovarsi nella parte di quello che una volta veniva indicato come "figlio di madre nubile"; visto che Angelo, così come i suoi fratelli, era stato indicato, già nel registro parrochiale dei battesimi di Minusio, come "di padre ignoto" (Mondada, 1962). Tale condizione poteva infatti suonare fastidiosa nell'atmosfera asfittica che talvolta si collegava alle maggiori imbecillità di certo benpensantismo codino del tempo. Mentre forse gli recava problemi o imbarazzi l'idea di farsi notare, anche per via dell'esistenza di una connazionale ed attiva (anche solo in termini ereditari) famiglia "legittima" con relativi influenti fratelli.

Per cui il nostro Angelo, forse anche stanco del clamore che sempre accompagnava la figura e il ricordo di "tanto" padre (naturale), potrebbe essersi saggiamente rifugiato nelle intime e private consolazioni della filosofia, preferendo tenensi voluta-

[22] Altro indicatore indiretto, che viene dalle mie parti: presso l'Università di Torino esistono copie sia di *Le specie dell'esperienza* sia di *Per lo spiritismo*; ma, una ciascuna: o presso l'antica Biblioteca di Lettere e Filosofia, che conserva anche un volume della *Filosofia delle Upanishadas*; o presso la più recente Biblioteca Interdipartimentale (di scienze sociali, studi politici e storia) "Gioele Solari", che conserva anche una copia de *Dio, l'immortalita dell'anima*. Mentre la Biblioteca Federico Kiesow della Facoltà di Psicologia non detiene attualmente nessuna opera di Angelo Brofferio.

mente in disparte da quelle mondanità della cultura (universitaria, salottiera, editoriale ecc) che magari sentiva più come un potenziale fastidio che non come una possibile soddisfazione.

Né va dimenticato infine che: per la media intellettualità ufficiale italiana, notoriamente sempre molto coraggiosa e spregiudicata, il fatto di citare un personaggio di così indefinita origine e di ambiente così anticonformista poteva suonare imbarazzante. Per cui (tenendo tutti famiglia) la gran parte degli accademici e affini avrà magari preferito, nel dubbio, astenersi dall'occuparsene; anche considerando che così si preveniva ogni potenziale capacità concorrenziale, in ambito accademico, per un giovane tanto brillante.

Riesce efficace, a delineare il carattere e la fortuna del nostro Autore, anche il ritrattino che ci viene offerto a proposito di Angelo Brofferio nel telegrafico cenno che Eugenio Garin colloca all'interno della sua *Storia della filosofia italiana* in tre volumi: "Sempre nelle vicende della scuola positiva merita un posto a parte Angelo Brofferio (1846-94), uomo dottissimo, pieno di curiosità, studioso di problemi psicologici e gnoseologici, preoccupato di dimostrare che l'a priori non è che l'esperienza accumulata nella storia della razza. La relatività della conoscenza, che egli vien riaffermando, se preclude in sede scientifica il raggiungimento dell'assoluto, permette di fondare in sede morale l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, mentre lo spiritismo pareva dargli poi una conferma sperimentale di tali credenze" (1966, 1258).

In effetti, l'unico vero tributo postumo all'intelligenza del nostro Autore, nel secolo (e oltre) successivo alla sua scomparsa, è l'intero ampio capitolo, il XII e ultimo (pp.375-410), che gli dedica appunto l'appena citato filosofo e storico della filosofia Giovanni Gentile, nel primo tomo (di due) del suo *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (1921); peraltro intitolando il capitolo stesso, un po' genericamente, a *La fine del positivismo*, benché tratti esclusivamente di Angelo Brofferio dalla prima all'ultima pagina.

Nello stesso tomo: Gentile propone un'analisi molto più ampia su Roberto Ardigò (il capitolo IX, pp.239-314), ma solo un'analisi molto più ridotta su Cesare Lombroso (il capitolo VI, pp.153-170).

Nel capitolo-saggio su Brofferio, Gentile analizza estesamente soprattutto *Le specie dell'esperienza* ma anche, ampiamente, il *Manuale di psicologia*; mentre si limita a dedicare un paio di pagine, giusto per completezza storica e in termini piuttosto comprensivi sul piano personale (pur non credendo affatto alla oggettività di questo genere di fenomeni), agli esperimenti descritti in *Per lo spiritismo*.

Angelo Brofferio subisce insomma (in forma radicale) lo stesso destino che interviene anche per altri personaggi chiave della psicologia italiana: da Maria Montessori a Benedetto Croce (o anche allo stesso Gentile). I quali pure hanno fondato molti aspetti della migliore cultura psicologica italiana ma, essendo tradizionalmente indicati nei libri di scuola sotto categorie diverse da quella psicologica, vengono pressoché ignorati dal medio (quanto ligio ai manuali accademici) psicologo modernista.

Inoltre, come abbiamo visto, a differenza di tanti altri Autori, Brofferio "mai ebbe aiuti o conforti se non dalla pertinacia della sua volontà"; mentre studiò e lavorò costantemente nella condizione, probabilmente voluta, di non essere "aggregato a nessuna scuola costituita".

Ovverosia, detto in altre parole: Angelo Brofferio ha sempre vissuto al di fuori, o al massimo ai margini, del giro-del-fumo che conta, cioè del cosiddetto mercato culturale e dei salotti buoni. Il che certo non ha giovato al suo successo intellettuale in senso mondano.

E forse, tra le sue molte marginalità sociali (che peraltro stimolano la solidarietà nei suoi confronti), non lo ha aiutato nemmeno il fatto che il suo unico vero estimatore pubblico sembri essere appunto Giovanni Gentile: intellettuale molto sofisticato e decisamente al di sopra della media nella tradizione culturale italica, ma anche personaggio mal visto dalla sinistra impiegatizia novecentesca per via delle sue simpatie di destra, a motivo delle quali verrà anche democraticamente assassinato in un agguato per strada.

In conclusione: Angelo Brofferio è uno psicologo assai interessante, oltre che uno dei fondatori assoluti della psicologia ovverosia, più in particolare, della psicologia europea ed italiana moderne. Non ha avuto però un grande seguito in vita. Mentre è stato (quasi) dimenticato dopo morto.

Possiamo dunque provvedere noi a farlo nascere di nuovo: cercando di riportarlo, dopo tanto tempo, alla sua giusta dimensione.

Bibliografia

Ardigò, R. (1870). *La psicologia come scienza positiva*. Mantova: Guastalla.

Ascoli, G. (1880-1881). Relazione. *Atti dei Lincei*, s. 3ª, vol. V, 92-93.

Bernard, C. (1865). *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Baillière.

Bonnet, C. (1754). *Essai de psychologie*. London.

Bonnet, C. (1760). *Essai analytique sur les facultes de l'âme*. Copenaghen: C. et A. Philibert.

Boring, E.G. (1965). On the subjectivity of important historical dates: Leipzig 1879. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1(1), 5-9.

Brofferio, A, (1879). *Psicomitologia*. Torino.

Brofferio, A. (1884). *Le specie dell'esperienza*. Milano: Dumolard.

Brofferio, A. (1889). *Manuale di psicologia*. Milano: Briola. Ripubblicato nel 1908 da Trevisini.

Brofferio, A. (1892). *Per lo spiritismo*. Milano: Briola. Ripubblicato nel 1903 da Bocca.

Brofferio, A. (1894). Prefazione. In: Du Prel, C., *L'enigma umano: Introduzione allo studio delle scienze psichiche*. Milano: Galli, I-LXI.

Brofferio, A. (1911). *La filosofia delle Upanishadas*. Milano: Poligrafia Italiana.

Brofferio, A. (1927a). *Dio, l'immortalita dell'anima*. Milano: Athena.

Brofferio, A. (1927b). *Il problema del libero arbitrio*. Milano: Athena.

Cattaneo, C. (1859-1866). *Psicologia delle menti associate*. Milano: Istituto Lombardo di Scienze, Lettere e Arti.

Crespi, A.L. (1908). Prefazione. In: Brofferio, A., *Manuale di psicologia, 2a edizione, corretta e ampliata*. Milano: Trevisini, I-XXIV.

Crespi, A.L. (1911). Prefazione. In: Brofferio, A., *La filosofia delle Upanishadas*. Milano: Poligrafica Italiana, 3-19.

Crookes, W. (1874). *Researches in the phenomena of spiritualism*. London: Burns.

De Sarlo, F. (1890). *Sull'incosciente: (ipnotisno, spiritismo, lettura del pensiero): Rassegna critica*. Reggio Emilia: Reggio-Emilia: Calderini.

Finzi, G. (1894). *In memoria di Angelo Brofferio: 19 maggio 1894*. Milano: Tipografia Gattinoni.

Flournoy, T. (1899). *Des Indes à la Planète Mars: Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris: Seuil.

Garin, E. (1966). *Storia della filosofia italiana; Volume III*. Torino: Einaudi. 1966, p. 1258.

Gemelli, A. (1907). *Spiritismo, medianismo, occultismo: Note critiche*. Monza: Artigianelli.

Gentile, G. (1921). *Le origini della filosofia contemporanea in Italia; Volume II: I positivisti*. Messina: Principato, 377-410 [Nuova edizione: Firenze, Sansoni, 1957].

Gioia, M. (1822-1823). *Ideologia; Tomo primo e secondo*. Milano: Pirotta.

James, W. (1909). Report on Mrs. Piper's Hodgson Control. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 23.

Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris: Ballière.

Lombroso, C. (1909). *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*. Torino: Utet.

Loomans, C.W.H. (1880). *De la connaissance de soi même: Essais de psychologie analytique*. Paris: Lecoffre.

Marhaba, S. (1981). *Lineamenti della psicologia italiana: 1870-1945*. Firenze: Giunti.

Mondada, G. (1967). Angelo Brofferio alla Verbanella. *Bollettino Storico della Svizzera Italiana*, LXXIX, 125-141.

Morselli, E. (1908). *Psicologia e "Spiritismo": Impressioni e note critiche sui fenomeni 'medianici' di Eusapia Palladino*. Torino: Bocca.

Mucciarelli, G. (1982). *La psicologia italiana; fonti e documenti: Le origini, 1860-1918*. Bologna: Pitagora.

Pagano, G.M. (1972). Brofferio, Giuseppe Cesare Angelo. *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, volume 14, 413-414.

Perussia, F. (1994). *Psicologo: Storia e attualità di una professione scientifica*. Torino: Bollati Boringhieri.

Perussia, F. (1999). *Cent'anni dopo: A che cosa serve la psicologia?* Milano: Guerini.

Perussia, F. (2002). *Theatrum Psychotechnicum: L'espressione poetica della persona*. Torino: Bollati Boringhieri.

Perussia, F., Viano, R. (2006). Psicologi: Tra professione, scienza e pratica quotidiana. In: Moderato, P., Rovetto, F., a cura. *Psicologo: Verso la professione; Terza Edizione*. Milano: McGraw Hill Italia, 3-32.

Piazza, G. (2007). Angelo Brofferio, filosofo ed educatore. *Radicalsocialismo.it*, 27 ottobre.

Rosmini, A. (1846). *Psicologia*. Novara: Miglio.

Sergi, G. (1873). *Principi di psicologia sulla base delle scienze sperimentali: Ad uso delle scuole*. Messina: Stamperia Capra.

Sergi, G. (1879). *Elementi di psicologia*. Messina: Tipografia Ribera.

Sergi, G. (1881). *Teoria fisiologica della percezione: Introduzione allo studio della psicologia*. Milano: Dumolard.

Sergi, G. (1903). *Animismo e spiritismo*. Torino: Bocca.

Stampa S. (1885). *Alessandro Manzoni: La sua famiglia, i suoi amici*. Milano: Hoepli.

Tamassia, G. (1823). *Saggio fisiologico sulla facoltà di sentire dell'uomo per servire d'introduzione alla scienza ideologica*. Bergamo: Mazzoleni.

Tarozzi, G. (1927). Angelo Brofferio, Prefazione. In: Brofferio, A. (1927b). *Il problema del libero arbitrio*. Milano: Athena, 3-17.

Giornale di Psicologia, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9558

Giornaledipsicologia.it, Vol. 2, No. 1-2, 2008
ISSN 1971-9450

(SEZIONE ATTUALITA': ANGELO BROFFERIO, 1884)
Estratto dal volume
Le specie dell'esperienza – di Angelo Brofferio
Milano, Dumolard, 1884

Le specie dell'esperienza

Angelo BROFFERIO

Introduzione

I.

Anzitutto, perchè ho pensato, perchè ho scritto, e perchè ora pubblico il mio saggio filosofico sulla cognizione?

Se ho pensato, non è colpa né merito mio: non ho potuto fame a meno. L'origine della cognizione e forse il più difficile di tutti i problemi; e però misurando quanta poco potesse il mio polso e reggessero gli omeri miei, ho fatto quanto stava in me per tenermi lontano dalla pericolosa temerità di affrontarlo. Ma nel mare della scienza il problema dell'origine del sapere è come un vortice; gli studi sulla natura e sull'uomo vi avvicinano al vortice, e quando si vede è finita: bisogna precipitarvi. Non c'è che la scelta del modo: o accettare ciecamente e precipitosamente i dogmi di un sistema qualunque di filosofia, come il volgo accetta i dogmi della prima religione che incontra nascendo, o accingersi deliberatamente all'opera di esaminare la quistione e d'esaminarla sino in fondo così da averne un'opinione nostra e fondata, con qualunque sistema debba poi accordarsi. E infatti perché studiare, se e vera che non possiamo conoscere la realtà. delle cose? A che serve la fisica, se i fenomeni non sono che simboli di qualità. impenetrabili di una sostanza che non esiste? Cos'è la matematica, se il numero e lo spazio non esistono che nella nostra mente? Cos'è la storia, se degli atti umani non si possono conoscere le cause, perché non ne hanno, e si succedono in un tempo che esiste soltanto nel nostro pensiero?

E la mente ha essa una facoltà propria per assicurarci qualche verità. inconcussa, o non può giungere alla certezza che dopo aver esaurite le osservazioni, cioè dopo l'infinito, cioè mai? Tutte le altre questioni sembrano nulla a petto di queste, e piccola è la mente che qualche volta non è tentata di volgersi a loro a costo di trascurare le ricerche particolari nel campo della fisica o della filologia.

Tutte le scienze conducono alla filosofia, e la filosofia e un labirinto che da tutte le parti mette capo al problema della cognizione. Del resto non ho bisogno di mostrare l'importanza, anche pratica, di questo problema: credo che i veri scienziati comprendano tutti la nota sentenza dell'Helmholtz: che il primo dovere, per ogni operaio della scienza, e di studiare esattamente quanta valga il più impartante degli strumenti: il pensiero umano.

Ma oltre agli studi scientifici, oltre al bisogno di sapere se e come si può sapere il Veroa, un'altra ragione voleva che mi dedicassi a questo problema, ed era la necessità d'insegnare filosofia. E' un fatto che i filosofi non vanno d'accordo; e poiché opinioni contrarie non possono esser tutte vere, fuorché per gli hegeliani, così chi insegna si trova costretto a far una scelta; la scelta e difficile a chi vuol insegnare in modo soddisfacente per gli altri; ma è difficilissima per chi vuole insegnare in modo da esser contento di sé; chi non è mestierante ma pensatore, chi non teme ciò che può comprometterlo, ma bensì di dubitare col pensiero mentre difende colla voce, è costretto ad esaminare da capo i problemi per suo conto ed a cercarsi un *locus standi* che permetta al suo pensiero d'esser sempre coerente con sé stesso. Vidi dunque che non avrei mai avuto pace finché non avessi pensato tanto da giungere all'*aliquid inconcussum* od almeno a principi the fossero tali per me, foss'anche a questo, che di nulla si può esser certi.

E dovendo pensare, ho dovuto scrivere: di quest'altro peccato non fu causa la presunzione di far un buon libro, bensì al contrario la poca fiducia in me stesso.

Anzi tutto doveva scrivere per aiutare la memoria: niuno si contraddice scientemente, ma perché non si ricorda. Poi perché lo scrivere obbliga riflettere, e riflettere metodicamente e chiaramente; il pensiero non formulato è come un embrione, e bisogna, come voleva Socrate, partorirlo con dolore per vedere se è vivo e vero; è d'uopo ch'io supponga almeno un lettore colle sue obbiezioni che stia in guardia contro i sottintesi, le ambiguità ed i paralogismi, e soprattutto mi obblighi a vincer la pigrizia ed a guardare sino in fondo alle questioni, od almeno fin dove può giungere il mio sguardo. Insomma non ho pensato per scrivere, ma scritto per pensar meglio; non ho scritto pel lettore, ma per me; e di questo appunto il lettore che ama la verità dev'essere, non certo riconoscente, ma contento.

Ma ora che una parte del libro è scritta, non so resistere alla tentazione di pubblicarlo; in parte vi sono indotto dalla scusabile lusinga che qualcosa di buono vi sia: pure; in parte dal bisogno di provocare i giudizi ed i consigli di chi ne sa più di me. Finora non mi par di essere in contraddizione can me stesso; ora vorrei vedere se non sono in contraddizione, non dico colle opinioni, ma col ragionamento degli altri. D'altronde un'opera non è ben fatta se non è rifatta tre volte; e per rifare il mio lavoro vorrei appunto giovarmi dei consigli degli amici e delle obbiezioni degli avversari.

II.

Ognuno ammetterà di leggieri che nello studio di una scienza è d'uopo cominciare col determinar esattamente due cose: il suo oggetto ed il suo metodo; anzi, prima l'oggetto, poi il metodo, perchè il metodo può variare secondo l'oggetto che si vuol conoscere.

Tutti, volgo e filosofi, ammettono che vi è una classe di fatti, o realmente od apparentemente distinti dagli altri per uno o più caratteri, e che si chiamano con diversi nomi: modificazioni dell'io, stati di coscienza, fatti interni, fenomeni psichici o spirituali. Tutti ammettono parimenti che questa classe comprende più specie. Non tutti i filosofi s'accordano sul numero di queste specie, poichè molti ne ammettono due (distinguendo solo fatti intellettuali e morali); molti ne ammettono tre (distinguendo cognizione, sentimento e volontà), altri anche più. Ma tutti concedono che ad ogni modo una specie va separata dalle altre, ed è quella dei fatti di cognizione.

La cognizione sarà appunto l'oggetto del nostro studio. Della cognizione non si può dare una definizione scientifica fino da principio; per darla non basta indicarne il genere prossimo, come abbiamo fatto testé, ma bisogna indicarne la differenza specifica, e perciò bisogna aver già c1assi6.cate le cognizioni ed osservato qual'è il carattere comune a tutte le sue specie; bisogna sapere da quali cognizioni derivino tutte le altre, e se queste cognizioni primitive abbiano un'origine, e quale; e quindi bisogna saper anche la relazione fra il conoscente e la cosa conosciuta. Delle definizioni approssimative e provvisorie se ne potrebbero invece dar molte fin dal principio dell'indagine; ma sarebbero inutili, anzi nocive, in quanto ne restringerebbero il concetto ed eliminerebbero alcune delle note che il senso comune sottintende nella cognizione. Come il matematico suppone noti i concetti di numero e di spazio, senza supporli definiti, come il fisico suppone le sensazioni di luce e di calore prima di spiegare le teorie dell'emanazione o dell'ondulazione o della vibrazione. Così il filosofo suppone un'idea indefinita della cognizione. La cognizione e ciò che tutti sanno: noi studiamo appunto per riuscire a poter dire cosa sia.

Qui occorre però un'avvertenza importante quanto, al *nome* dell'oggetto che prendiamo a studiare. Il nome di *cognizione* non è adatto ad esprimerlo, e ciò per due motivi. Il primo si è che ogni cognizione è una cognizione vera; una cognizione falsa ed erronea e una contraddizione; quindi lo studio della cognizione sola escluderebbe lo studio dell'errore. Il secondo è che la cognizione suppone sempre in qualche grado un'affermazione della cosa conosciuta, e quindi escluderebbe l'immaginazione creatrice e distruttrice che separa e riunisce i dati del senso e della memoria. Ora in quella specie di fatti psicologici che contrapponiamo ai sentimenti ed alle passioni, al desiderio ed alla volontà, ossia in quella specie di fatti in cui ci vediamo qualche cosa presente, sia dinanzi all'occhio, sia dinanzi alla mente, facendo astrazione dal piacere o dal dolore, e quindi inclinazione o ripugnanza che può svegliare in noi,. entrano anche gli errori ed i prodotti dell'immaginazione. Bisogna dunque trovar un termine che esprima il genere di cui la cognizione è soltanto una specie. Il termine *pensiero* non ci conviene, perchè già accettato dall'uso in senso più largo (in quanto ammette anche fatti morali) e insieme più stretto (in quanto esclude la sensazione). Diremo dunque *presentazione*, che da una parte ha un'estensione più precisa, come il tedesco *Vorstellung*, e

che dall'altra per esser meno usato è meno soggetto ad equivoci.

III.

Ora fissiamo il metodo. Su questo dobbiamo risolvere tre questioni. La prima e la più grave di tutte è quella del punta da cui si deve partire, che cosa si debba supporre noto ed ammesso. Io credo fermamente che chi vuol accingersi allo studio della teoria della cognizione, debba ammettere fino da principio la validità del ragionamento e la verità dell'intuizione. Intendo per intuizione la cognizione immediata, ossia quella che non deriva da alcun'altra; per ragionamento l'atto della mente con cui da una o più cognizioni ve ne derivano altre. In primo luogo spero che si vorrà ammettere che un ragionamento ben fatto ci conduce ad una cognizione; non dico che ciò si debba ammettere come vero: dico che se non si ammette non si può sperare di giungere coi nostri mezzi intellettuali a conoscere alcuna verità; questa. e quasi una tautologia; data la definizione del ragionamento, chi nega la sua validità, deve rinunciare ad ogni verità mediata. In secondo luogo bisogna ammettere delle verità note immediatamente; il ragionamento è un mezzo per giungere ad una cognizione *partendo da un'altra cognizione*; dall'ignoto non si può partire; chi si accinge allo studio della teoria della cognizione deve dunque ammettere fin da principio qualche cosa che non è dimostrato né dimostrabile; deve ammettere almeno di aver osservato che egli pensa; non è necessario che ammetta l'esistenza del pensiero altrui; non è necessario che dal suo pensiero egli arguisca immediatamente ch'egli esiste, come fa Cartesio, e tanto meno che esiste come sostanza indipendente da' suoi pensieri, né che i suoi pensieri sono identici alla realtà stessa, che sono veri assolutamente; ma veri o falsi, a priori od a posteriori, dimostrati o rivelati, i suoi pensieri *sono*: la sua coscienza e la sua memoria glieli devono presentare. Per ammettere il ragionamento senza l'intuizione bisogna ammettere che le nostre cognizioni sono tutte derivate da cognizioni anteriori, ossia che noi ragioniamo da un tempo infinito; oppure che sono in numero limitato, ma si derivano una dall'altra, e l'ultima dalla prima, facendo un circolo vizioso, il che tornerebbe a negare l'esistenza di un ragionamento valido. Oppure che si ragiona partendo dai principi stessi che autorizzano il ragionamento; ma ciò non è vero: questi principi conducono soltanto a questa conclusione, che, *se si hanno certe premesse*, è lecito trame delle conclusioni; non sono principi *su cui* si ragiona, ma *con cui* si ragiona; d'altronde bisognerebbe ancora ammettere l'intuizione di questi principi o di questo principio logico. Resterebbe soltanto un'ultima ipotesi, che cioè si possa ragionare su niente, il che è impossibile, perchè contrario alla definizione stessa del ragionamento; il ragionamento consta di materia (i giudizi di cui è composto) e di forma (la relazione di conseguenza fra questi giudizi); se ad alcuno pare che la materia non sia necessaria, egli è tratto in inganno da questo fatto che colla riflessione noi possiamo ragionare anche sul ragionamento; ma anche in questo caso l'esistenza delle premesse è sottintesa. Del resto la cognizione immediata non è necessaria soltanto per aver qualcosa su cui ragionare, ma anche per sapere che noi ragioniamo; il ragionamento non è una cognizione immediata, ma è oggetto di una cognizione immediata, come tutti i fatti così detti di coscienza; questo può sembrare un paradosso, eppure e la verità più evidente che vi sia; mi spiegherò con un esempio: in questo momento io sto precisamente facendo dei ragionamenti ed ammetto, anzi affermo che non sono intuizioni; ma che io sto ragionando non me ne accorgo per mezzo di altri ragionamenti, ch'io conosca poi per mezzo di altri ancora, e così all'infinito; ch'io ragiono lo so con quella specie d'intuizione che si suol chiamare coscienza, cioè lo so immediatamente; e di questo ragionamento, se non dimentico le premesse quando sono alla conclusione, posso osservare a mio bell'agio tutti gli elementi.

Per cominciare lo studio della psicologia suppongo dunque ammesse la validità del ragionamento e la verità dell'intuizione; perchè negando il ragionamento si negano le cognizioni mediate, e negando la intuizione si nega del tutto ogni cognizione. Ma, affine di proceder poi con passo sicuro, affrettiamoci a rimuovere alcune obbiezioni: Voi ammettete, ci si può dire, due criteri della verità; ma se l'intuizione ed il ragionamento si trovassero in contraddizione, come decidereste? - Rispondiamo che non possono contraddirsi. - Ma per qual ragione? - Per il principio primo (sia poi unico o no) su cui è fondato il ragionamento stesso, che 1a contraddizione e impossibile, che 1a stessa cosa non può essere e non essere per lo stesso individuo, nel medesimo tempo, sotto il medesimo rispetto, e via con quante clausole si vuole. - Ma è facile il dire che contraddirsi non possono; il fatto e invece che si contraddicono molto spesso; e di qui vengono le contraddizioni dei filosofi tra loro e col senso comune. - Ma allora una delle tre: o 1a contraddizione è soltanto apparente; oppure il ragionamento non e un vero ragionamento, ma un paralogismo od un sofisma; oppure quella che ci pare una intui-

zione, non e un'intuizione, ma un raziocinio, e propriamente un raziocinio erroneo.

Ma ignorate voi che vi sono stati uomini, e scuole intere, che hanno negato e la verità dell'intuizione e la validità del ragionamento? - La so; ma queste case non si possono negare senza contraddizione, perchè, come fu gia detto da tanti in tanti modi, chi dice di non credere alla sua coscienza, almeno *crede di non credere*; e chi ragiona contro il ragionamento, postula il ragionamento; e chi nega di postularlo, non ragiona più. - Sia pure; ma se questa verità della intuizione e del ragionamento non si può confutare, non si può nemmeno dimostrare; perché la dimostrazione non è valida se non si ammette la validità del ragionamento. - Lo concediamo di buon grado; concediamo che da principio il metodo si può scegliere ma non dimostrare; per *scegliere* un metodo ci vuole un criterio, e la determinazione di questo criterio e appunto lo scopo del nostro studio; dunque supponendo dimostrato fin da principio il metodo della teoria della cognizione si farebbe una petizione di principio; e tentando di dimostrarlo si farebbe un circolo vizioso. Le altre scienze non hanno questa difetto, perchè il loro metodo è fornito od almeno giustificato dalla logica stessa. Ma questa non ha, almeno logicamente, nessuna scienza cui appoggiarsi; si dirà che si appoggia sopra se stessa? ciò non si può capire che in un senso: che parte di essa si appoggia sopra qualche altra parte; ma resta sempre che la base della logica non è dimostrabile. - Ad ogni modo voi supponete sempre dei principi che non sono dimostrati; quindi le conclusioni non saranno sicure. - Perchè mai? i principi da cui partiamo non sono dimostrati, ma sono postulati. - E che vuol dir ciò? perchè le conseguenze siano ammesse, non basta che i principi siano *postulati*) bisogna che siano *accordati*. - Ma me li accordano. - Se anche ve li accordano, le vostre conclusioni saranno ammesse, ma non per questa saranno vere; perchè 1a vostra teoria sarà un lungo raziocinio *ad hominem*. - Sia pure; ma in questo caso e un raziocinio *ad genus humanum*; e se è valido pel genere umano, mi basta. - V'ingannate ancora, perchè i nostri due postulati non furono ammessi da molti e noi non li ammettiamo. - Ebbene, se voi potere negarmi di aver mai avuto alcun pensiero, e se mi assicurate proprio colla mano sul Vangelo che vi è assolutamente impossibile di ragionar giusto, concedo che dispero di persuadervi, e ammetto che le mie ragioni saranno valide soltanto per gli altri. Ma in questo caso o voi o noi siamo ammalati di pazzia ragionante.

Ma siamo scrupolosi. Ci si potrebbe dire ancora che ad ogni modo noi abbiamo commesso un circolo vizioso, perchè questi che poniamo come principi non li abbiamo trovati che dopo l'acquisto di molte cognizioni e la 1ettura dei filosofi. Di questa obbiezione sarebbe vera la premessa, ma non la conseguenza. E' vero che la scienza corregge il metodo e il metodo fa avanzare la scienza; bisogna fondarsi sui pensiero passato per correggerne gli errori; i partigiani della deduzione sanno bene che Aristotele non poteva trovare le 1eggi del ragionamento che ragionando; e quelli che credono di imparare soltanto coll'esperienza sanno che Stuart-Mill confessa che i metodi per verificare la esperienza non si potevano trovare che colla esperienza. La sola cognizione che non subisca l'influenza di idee preconcette e la prima sensazione che ha il neonato. Nella scelta dei due postulati del metodo fui dunque guidato dagli studi dei filosofi; ed essi mi hanno guidato appunto a formulare esplicitamente dei principi che nella coscienza di tutti si trova implicitamente, e che perciò tutti possono ammettere come postulati. Vi e dunque nel mio caso, e vi sarà sempre in molte scienze, un giro ed un ritorno psicologico; ma questo non e un circolo vizioso logicamente.

IV.

Ora alla seconda questione di metodo; ossia in qual ordine vanno esaminati i problemi sulla cognizione? Con chi ammette 1a validità del ragionamento ci sara facile intenderci; esso ammetterà che nell'esame dei problemi si deve seguire un ordine logico; ammetterà che vi e qualche problema ultimo, il quale non si può risolvere se non quando se ne siano trovate le premesse colla soluzione di altri, e che questi non si possono affrontare se prima non si e risposto ad altri, e così indietro fino ad alcuni a cui si possa rispondere colla cognizione immediata, sia poi razionale o sperimentale o rivelata; che se non si trova il nesso logico fra l'ultimo ignoto cui vogliamo arrivare ed il primo noto da cui possiamo partire, quello non si troverà; o si troverà solo per caso, come chi cammina alla cieca può per avventura cader nel pozzo dove si dice che sia nascosta la verità.

Ora questo mi sembra l'ordine delle questioni. Il problema più lontano e difficile è quello da cui dipende l'esistenza della metafisica: cioè se e come si possa conoscere la realtà delle cose; s'intende non la realtà di cui si contentano il senso comune e le scienze non metafisiche, realtà relativa alla nostra intelligenza, ma la realtà assoluta, la realtà in sé:

l'essere puro che cercava Platone, ed il pensiero puro cercato da Kant.

Ma il problema della metafisica dipende da quello della psicologia; vale a dire che non si può decidere se la nostra cognizione ci dia la realtà delle cose, se non quando si conosca l'origine della cognizione; perchè se viene tutta dallo spirito, la materia e un sogno di Buchner; se vien tutta dalla materia, lo spirito è un sogno di Berkeley; se viene da tutte due, se è una assimilazione o fusione del mondo esterno colla coscienza, non vediamo la realtà che trasformata; e così continuando, quante sono le ipotesi sull'origine della cognizione, tante sono le conseguenze ipotetiche sulla verità della cognizione. Dunque bisogna prima cercare quale sia l'origine della cognizione.

Ma la questione psicologica dev'essere alla sua volta preceduta da una questione che e piuttosto logica. Vale a dire che come nella biologia la questione *sull'origine nella vita*, che alcuni tentano gia temerariamente, non potrà essere risolta se non quando sia risolta la questione *sull'origine delle specie*, così il problema sull'origine della cognizione in generale non si potrà affrontare se non quando si sappia con qualche probabilità in che ordine derivino le une dalle altre le sue specie. Noi dobbiamo cercare se tutte le specie di cognizione si riducano ad una sola e questa qual sia; se anche il sillogismo sia un'esperienza, come vuole lo Stuart-Mill, o se anche la più umile sensazione sia un ragionamento, come tenderebbero a dimostrare i fisiologi tedeschi, specialmente il Wundt; solo quando sapremo quale sia questa specie irreduttibile a cui si riducono le altre, potremo cercare se la spiegazione e la causa di questa (e quindi di tutte le altre) sia nel moto della materia o nel pensiero dello spirito. La lite tra psicologi e fisiologi vien dopo; prima bisogna che i psicologi si mettano d'accordo fra loro sulla questione logica per cui si dividono in speculativi ed empirici. Tanto gli speculativi come gli empirici ammettono quanto abbiamo detto più sopra, cioè che la scienza si costruisce ragionando su cognizioni immediate; ma per quelli si ragiona sulla cognizione immediata del generale, per questi sulla cognizione immediata dei particolari; per quelli tutto dipende dalle intuizioni della ragione, per questi dalle intuizioni dell'esperienza; per quelli ogni ragionamento e deduzione, per questi intuizione. Ma finche non siamo d'accordo nella definizione della cognizione primitiva, di quella che e elemento di tutte le altre, non possiamo cercare se questo elemento ha una causa fuori di sé, e se questa causa sia nell'anima, o nel corpo, o nella natura esterna.

Ma anche questo problema è preceduto logicamente da un altro. Lo studio dell'origine delle specie deve essere preceduto e preparato dalla classificazione delle specie; anche in psicologia Darwin non può venire che dopo Linneo. Per decidere se la cognizione da cui derivano le altre sia razionale o sperimentale, non basta ch'io abbia definita la ragione e l'esperienza; bisogna ch'io confronti con queste ogni classe delle mie cognizioni, per vedere in quale di quei due generi sono compresi; e per ciò è necessario cominciare con una chiara e completa classificazione dei pensieri presentativi. Infatti; chi ben guardi, le dispute dei psicologi s'aggirano sempre intorno all'esistenza o non esistenza di certe specie di pensiero; da una parte riducono le specie più elevate a combinazioni delle inferiori, fin che diventano tutte specie della sensazione, che per molti è poi una specie di modificazione nervosa; dall'altra le fanno invece rientrare nelle specie opposte fin che giungono all'intuizione dell'ente od alla contemplazione degli universali con cui la mente pone in bell'ordine il caos del sensibile, e così riesce acconciamente dimostrata l'esistenza nell'uomo di un riflesso della ragione divina. Sicché per impedire che si confondano le specie, o decidere se si confondono, e in quale, bisogna che ne determiniamo esattamente le somiglianze e le differenze.

Intorno alla cognizione vi sono in conclusione quattro problemi: della verità assoluta della cognizione, ossia della sua relazione colla realtà in sé; dell'origine prima della cognizione, ossia della sua causa; dell'origine delle cognizioni le une dalle altre, ossia del loro ordine logico e psicologico; delle specie delle cognizioni. Noi cominciamo con quest'ultimo, cioè colla classificazione delle presentazioni e colla definizione delle varie specie di presentazione.

Le presentazioni, come tutte le cose, si possono classificare in differenti modi, secondo il carattere, la nota, la determinazione che si prende come base della classificazione. E' chiaro fin da principio che la classificazione più logica e scientifica sarà quella che si fonderà sui caratteri essenziali dei generi da specificare; ma se i caratteri scelti come base della classificazione siano veramente essenziali, e se su questa base la classificazione sia bene condotta, non si può giudicarne prima che sia finita la classificazione stessa. Questa classificazione sarà necessariamente ammessa come valida quando nella esperienza (intesa qui come la somma delle verità acquistate finora immediatamente o mediatamente) non si trovino esempi i quali neghino: 1° che le specie classificate esistono; 2° che non sono ridutti-

bili le une alle altre; 3° che le altre specie ammesse in altre classificazioni sono riduttibili a queste.

Tuttavia, per ottener ordine e quindi chiarezza, annunciamo subito il disegno della classificazione. Dividiamo le presentazioni in presentazioni del singolare e del generale; non diciamo, come vorrebbe l'uso, del particolare e del generale, perchè particolare non significa sempre un'*unità* ma spesso una parte indeterminata di un genere, ossia di una pluralità di somiglianti. In ciascuna di queste due classi distinguiamo quattro specie secondo che i termini singolari o generali presentati sono uno o due (cognizione immediata) o tre (cognizione mediata) o molteplici. Coi loro nomi, che giustificheremo in appresso, le specie principali si ridurrebbero quindi al seguente indice:

PRESENTAZIONE
del singolare: - del generale
sensazione - concetto
intuizione – giudizio
inferenza - raziocinio
esperienza - scienza

Nel presente volume esamineremo il primo di questi due grandi generi di presentazioni, cioè le presentazioni dei singoli, che nel loro complesso costituiscono ciò che dai filosofi si suol chiamare esperienza, e di cui l'esperienza propriamente e volgarmente detta e soltanto una specie.

V.

In questo volume tentiamo dunque soltanto la psicologia dell'esperienza, ossia quella parte della teoria della cognizione cui si può giungere ragionando sui risultati della osservazione, ossia della attenzione alle cognizioni immediate di singoli fatti o fenomeni o rapporti. Studieremo più tardi la cognizione razionale e le relazioni fra questa e la sperimentale.

Cominciamo a dire che nemmeno i psicologi speculativi non hanno mai negato l'utilità di un tale studio. Il Rosmini, per citare uno dei nostri, ammette anzi che il metodo della psicologia «non può essere che un metodo di osservazione, mentre trattasi di rilevare dei fatti con esattezza, di distinguerne le pani, di paragonarli, di dedurre finalmente da essi delle conclusioni.» Ed anche quando i metafisici cominciano addirittura con assiomi e definizioni della sostanza e della causa, sottintendono che questi principi indimostrabili e insieme innegabili li hanno trovati coll'analisi dei loro singoli pensieri e che noi non li negheremo perchè riconosceremo di possederli anche noi, almeno implicitamente, come sottintesi da tutta la nostra esperienza mentale. Il loro torto, se torto hanno, è di non voler osservare e confrontare un numera sufficiente di particolari, perchè suppongono che i particolari tutti insieme non potranno mai dar luogo a conclusioni contrarie a quelle che si traggono subito dai generali; poi di non osservare bene neppure i generali e di trovare nella loro coscienza delle intuizioni di principi che gli empirici negano di riconoscere; e tal volta anche di ragionar male su queste false premesse. Così Cartesio ha ben cominciato coll'osservare che egli pensava; ma poi credeva di avere dei concetti chiari, che i successori hanno trovato molto scuri; dunque ha osservato male; poi ha supposto che dovessero esistere tutte le cose di cui aveva un concetto chiaro, e qui sbagliava il ragionamento.

Del resto, senza entrare per ora nella questione fra speculativi ed empirici, dobbiamo ricordare fin da principio ed aver poi presente in tutto il corso dell'indagine una verità innegabile, che gli speculativi hanno forse esagerato, ma che gli empirici dimenticano spesso: sia che l'esperienza preceda la ragione o viceversa, che la cognizione del particolare produca o sia prodotta; ad ogni modo la cognizione *scientifica* dei dati dell'esperienza richiede la ragione non solo, ma la ragione sviluppata e conscia di sé; nemmeno il desiderio di classificare le sensazioni potrebbe nascere in me, senza il concetto generale di sensazione; parto da un generale indefinito e lo confronto coll'esperienza per definirlo.

Ma ammesso pure che si debba cominciare coll'osservazione, che la psicologia sia scienza empirica, o scienza naturale, o scienza positiva, come altri la chiama,. il metodo di questa scienza non è chiaramente fissato se non si decide ancora questo: quali fatti si debbano osservare. Qui ci troviamo davanti a quattro diverse opinioni: quella dei psicologi, quella degli storici, quella dei fisiologi e finalmente quella di alcuni scrittori che non so sotto qual nome riunire. Tutte hanno delle esagerazioni; ma tutte hanno delle buone ragioni, e fino ad un certo punto possono accordarsi e s'accordano difatti più o meno per alcuni filosofi non partigiani. Riassumiamole breve mente. Molti psicologi, come Jouffroy e Maine de Biran, come Fortlage, come Stuart-Mill, dicono a ragione che le cognizioni come i sentimenti e le volontà sono tutte specie di una classe di fatti che differisce da tutte le altre; si chiamino modificazioni dell'io, facoltà dell'anima, fenomeni spirituali, funzioni di relazione, ad ogni modo formano una classe di fatti diversi dagli altri, che possiamo conoscere direttamente per mezzo

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

della coscienza, o percezione interna, od osservazione subbiettiva, o, come dicono gli Inglesi, della *introspezione*; che questi fatti abbiano luogo anche in altre coscienze o, se si vuole, che vi siano altri gruppi di questi fatti fuori del nostro, lo sappiamo solo indirettamente, giudicandone dagli effetti esterni; dunque la psicologia deve fondarsi sulla osservazione interna.

E fin qui sta bene, purché non dicano sulla osservazione interna *soltanto*; perchè altri filosofi, se non riescono a dimostrare che l'esperienza interna è inutile, sono forti abbastanza quando sostengono che essa sola non basta. I filosofi di questa scuola, derivata specialmente dallo Herbart senza volontà di lui, e che potrebbe denominarsi storica, vogliono che per conoscere noi stessi studiamo gli altri; che i fatti interni si studiino nelle loro manifestazioni, nei loro effetti esterni. Quindi la psicologia deve esser fatta esaminando le espressioni delle emozioni, col Gratiolet, col Darwin, col Mantegazza; studiando il linguaggio, come fa lo Steinthal; e poi studiando i costumi, la poesia, la politica, la religione e tutte le vie nelle quali l'anima umana si estrinseca; e di queste conoscere le origini per mezzo della storia; e non studiare soltanto l'uomo fatto, ma il bambino, colla psicologia infantile del Darwin, del Perez, del nostro Ferri; e non soltanto l'uomo civile, ariano o semitico, ma il barbaro ed il selvaggio, colla psicologia etnografica, nel Vaitz, nel Tylor, nel Lubbock; e con l'uomo sano anche l'ammalato e il delinquente, il sogno, il sonnambulismo e la pazzia, nella psicologia morbida del Lemoine, del Lombroso e di tanti altri; e finalmente non solo l'uomo, ma le bestie,. studiando l'intelligenza delle bestie col Wundt, col James, col Vignoli e tanti altri.

Ma quali sono le loro ragioni? Essi dicono prima che l'osservazione interna e impossibile, perchè la mente riflettendo su se stessa altera se stessa. Adagio: per osservar me stesso io non intendo di chiuder gli occhi e gli orecchi e star a vedere che cosa accade nella mia coscienza; so bene che vi troverei soltanto la mia: aspettazione, e dopo un poco anche l'impazienza di aspettare; io intendo di consultare la mia memoria, che conserva molta parte de' miei pensieri passati; e non mi basta: io intendo confrontarla colle memorie che tanti illustri psicologi hanno lasciato delle osservazioni interne fatte da loro; e questo non e possibile? Ma, rispondono, possibile o no, è un metodo erroneo; l'osservazione attuale può ingannare; si vedano i begli studi del Sully intorno alle illusioni della coscienza; per esempio si è sempre creduto e il volgo crede ancora in coscienza agli errori dei sensi, mentre ora è riconosciuto che gli errori dei sensi sono false inferenze dell'intelletto; tanto più poi può ingannare l'osservazione del passato, la memoria. Ma il nostro metodo non è soggetto ad errore? credete voi che sia meno facile sbagliarsi quando vogliamo penetrare nei disegni di Cesare, nelle meditazioni di Cicerone, o nella coscienza chiaroscura di un cane o di un gatto,. che quando guardiamo nella nostra? io vi rimando alle pagine del Lewes contro le illusioni di coloro che si fidano troppo alla psicologia bestiale. Anche col mio metodo ci possono esser errori; ma non sono fatali più dei vostri, e osservando bene posso evitar di fame.

Ma, dicono ancora, il nostro è però sempre soltanto un metodo d'osservazione, e non può diventare un metodo d'esperimento; voi non potete produrre artificialmente il fatto e così esaminarlo quando volete, quante volte volete, e variando le circostanze, in modo da far confronti sufficienti per l'induzione. Ma neppur qui ammetto che abbiate ragione; in primo luogo neppure il vostro metodo è sempre sperimentale; tutto il passato, tutte le creature morte vi sfuggono; ed anche fra le vive non potete sperimentare che sui bambini e sui malati, sui selvaggi e sulle bestie; in secondo luogo anche noi facciamo spesso degli esperimenti; per esempio chi ha insegnato qualche volta in una scuola i modi e le figure del sillogismo, anche deduttivamente, per pratica sa che a convincere pienamente gli scolari giova proporre diversi raziocini pei modi ch'essi accetterebbero facilmente come validi, e mostrar loro che *variando le premesse vere* questi modi possono dare conclusioni che essi sanno gia erronee; e questi non sono esperimenti?

Tuttavia questi argomenti non sono i migliori che abbiano: ne propongono uno di molto peso e di molte conseguenze: La vostra osservazione è erronea perchè incompleta; voi non istudiate il pensiero, ma il pensiero di un dato uomo, quello di un filosofo; ora con quello non potete conoscere i fenomeni psicologici delle altre coscienze, a meno di dare un giudizio veramente *soggettivo*, di fare come l'uomo del volgo che misura gli altri da se stesso, come l'uomo dei tempi mitologici che prestava alla natura la sua intelligenza e le sue passioni; anzi, non confrontandovi cogli altri, non potete nemmeno conoscere voi stessi. E come non esaminate che una piccola specie, così non esaminate che un piccolo tempo; infatti riandando le vostre memorie non potete giungere fino all'alba dell'anima vostra, e tanto meno all'alba dell'umanità; onde voi ignorate del pensiero l'origine e lo sviluppo. Senza la comunicazione cogli altri voi non avreste nemmeno il linguaggio e quindi non potreste quasi nemmeno

parlare; e se con codesta vostra psicologia introspettiva ottenete pur qualche risultato, si è appunto perchè credete di trovare in voi molte cose che in realtà. imparaste colla osservazione degli altri. Quindi se dalla cognizione volgare volete riuscire alla scientifica dovete fare una *psicologia comparata*; la quale non si pub fare senza l'osservazione dei diversi senzienti in diversi luoghi, tempi e condizioni; osservazione che pub essere soltanto esterna, obbiettiva.

Ora le premesse di questo ragionamento mi sembrano eccellenti e mi credo obbligato ad accettare le conclusioni che ne derivano; ma non di più. Ne deriva infatti che la osservazione interna pub essere soltanto un preliminare alla psicologia comparata; che questa e necessaria per estendere, comprendere, verificare e correggere i dati della coscienza stessa. Ma non ne deriva che l'introspezione sia inutile od almeno secondaria: essa è anzi la prima di tempo e d'importanza. La prima di tempo, perchè non posso comprendere gli altri se non per mezzo di ciò che accade in me; ciò ch'io penso è chiaro, e ciò che gli altri pensano devo tradurlo; la coscienza è cognizione diretta, e la comunicazione cogli altri indiretta: questa deriva da quella.

E' vero che fin dal principio della vita si alternano e si fondono in tal guisa che è difficile separarle; è vero che il linguaggio altrui ha moltiplicato il mio pensiero; ma non 1'avrei mai compreso se non avessi pensato prima: esso precede logicamente. E come la coscienza è la prima nella esperienza, così il metodo psicologico deve esser il primo nella scienza; io devo prima interrogare la mia memoria; il confronto colle espressioni e cogli effetti dei fenomeni psichici che hanno luogo nelle altre menti mi è *forse* necessario per sceverare nella mia memoria, nella somma della mia esperienza attuale, ciò che è soltanto acquisito, accidentale, derivato, da ciò che voglio conoscere, cioè da ciò che è comune, generale, originario, primitivo, essenziale; ma tutto questo è in me. Un psicologo serio è in dovere di addentrarsi nelle indagini sull'origine del linguaggio, nella storia delle scienze, ed anche nella storia degli errori, e in generale di tutto ciò che manifesta e *tradisce* l'intelligenza, specialmente le intelligenze diverse dalla sua; ma il primo precetto è sempre quello di Socrate: conosci te stesso.

Ma è d'uopo ancora venir a patti coi fisiologi. Qui soprattutto bisogna sforzarsi d'esser imparziali, perchè, eccettuati pochi ingegni larghi e moderati d'ambe le parti, psicologi e fisiologi si tirano addosso a palle infuocate. E molte sono le cause della guerra: la prima è che gli uni non studiano i libri degli altri; non si può studiar tutto bene; la scienza è lunga, la vita è breve e per addentrarsi, bisogna ristringersi; e diventando specialisti si diventa esclusivi; non si ha fiducia che nel proprio metodo, onde la diffidenza dei fisiologi, «*tutta fondata* (cito l'Ardigò perchè non sarà sospetto) nella mancanza di abitudine della riflessione psicologica, e nell'immaginarsi che altri non possa fare ciò che non si sente di poter fare chi non ha quell'abitudine;» i psicologi fanno lo stesso in senso contrario. Alla diffidenza del metodo s'aggiunge 1a diffidenza dei risultati; i fisiologi temono di essere trasportati nelle nubi della metafisica, della religione, della poesia, lungi dal campo della scienza: i psicologi hanno paura di esser trascinati al materialismo, e non sanno che Fechner e Lotze sono invece diventati metafisici; che Helmholtz e Wundt sono idealisti; quello va fino ad ammettere uno spazio di *n* dimensioni; questo crede la materia un'illusione; così in 1nghilterra Ferrier, Lewes e Carpenter sono nemici del materialismo; Huxley ammette che se non è sostanza il pensiero, non lo è neppure il cervello; che il corpo non è che un complesso di rappresentazioni o fenomeni di coscienza, che la materia non è che la causa incognita ed ipotetica dei diversi stati della nostra coscienza.

Facciamo giustizia. Hanno ragione quei fisiologi i quali dicono che anche la fisiologia è necessaria. Infatti, quando abbiamo confrontato i nostri fatti di coscienza colle manifestazioni dei fatti delle coscienze altrui, cosa conosciamo? soltanto dei fatti di coscienza; possiamo notarne le somiglianze e le differenze, definirli, classificarli; ma questa è cognizione completa? non è vero che vogliamo conoscerne anche le cause o le condizioni o gli antecedenti? ora questo non si può fare senza osservare dei fatti che non sono di coscienza, ma fisici ed organici. Se i fenomeni spirituali siano preceduti *tutti* da fenomeni nervosi, se questi antecedenti siano cause; se il pensiero sia una secrezione del cervello come il fegato lo è della bile, tutto ciò è fuori di questione per ora; il fatto è che bisogna cercare gli antecedenti dei fenomeni spirituali e che questi antecedenti non possono essere fenomeni spirituali. Quindi lo Spencer, il Wundt e loro seguaci hanno ragione di dire che la psicologia dei psicologi è soltanto una storia naturale, una classificazione, una scienza descrittiva, e che per fame una scienza esplicativa bisogna esaminare anche fatti diversi da quelli che si vogliono spiegare. Se l uomo si fosse sempre chiuso nell'analisi del pensiero, non si sarebbe mai accorto nemmeno che per vedere bisogna aprir gli occhi. La solita obbiezione che fanno i psicologi sarà validissima contro il materialismo (di cui ora non mi preoccupo), ma non val nulla con-

tro il metodo fisiologico. Dicono che quando si siano trovate le condizioni nervose di tutti i fenomeni spirituali, quelle non ci faranno comprender queste; che sara sempre inesplicabile in che modo le correnti delle fibre e le reazioni delle cellule producano o diventino sensazioni od immagini, calcoli matematici e creazioni poetiche. Ma nessuno lo nega: lo ha asserito con gran fermezza il Bubois-Raymond, naturalista; lo ha detto il Carpenter, fisiologo; lo concede il Tyndall, fisico; lo ammette perfino il Taine, materialista. E con questo? Se le cause o condizioni non spiegano gli effetti, è una ragione per non cercare queste cause, o condizioni? Il moto, il calorico e la elettricità non si spiegano l'un l'altro; non saranno mai riduttibili, perchè sono sensazioni specificamente differenti; tralascerò per questo di cercare *se* si producano o si trasformino 1'uno nell'altro?

Tuttavia i fisiologi hanno torto quando pretendono che la fisiologia basta sola, e negano completamente la psicologia interna, come hanno fatto i1 Broussais, il Comte, il Mandsley, l'Herzen, l'Horwier. Anzi tutto, se è vero che per conoscere gli effetti nelle loro cause bisogna conoscere le cause, è pero evidente che bisogna conoscere anche gli effetti. Non si dica che dalle cause si possono arguire gli effetti: io potrei rispondere che dagli effetti si possono arguire le cause (tanto più quando questi effetti sono cognizioni); ma tutte due le proposizioni sarebbero logicamente false; da una data causa si arguisce un dato effetto e viceversa quando *si conosce già* quella data relazione di causa e d'effetto; altrimenti uno dei due termini non può farmi indovinar l'altro. Quando gli strumenti più ingegnosi e delicati arriveranno a farci vedere in gradi infinitesimali tutte le più fine vibrazioni nervose, non potremo sapere da quali pensieri sono seguite se non conosceremo già i pensieri. Come dice l'Ardigò (che cito appunto per le sue tendenze), noi rideremmo di uno che senza saper nulla né dei suoni né della musica volesse, col semplice esame delle parti componenti un cembalo od un organo, intenderne la ragione e gli effetti, e dame conto agli altri. E il Ribot, altro della stessa scuola, accetta la sentenza di un anatomico: « Nous ressemblons devant les fibres du cerveau à des cochers de fiacre qui connaissent les rues et les maisons, mais sans savoir ce qui se passe au dedans.» Infatti, se è vero che la psicologia sola sarebbe puramente descrittiva, lo stesso è della fisiologia sola; come quella non ci da che una *classifiaczione* dei pensieri, così questa non può darci che l'*anatomia* del cervello; e la psicofisiologia risulta dal confronto di tutte due. Anzi, la psicologia introspettiva viene logicamente per la prima; per cercare gli antecedenti del pensiero bisogna prima osservare e distinguere i pensieri. Per esempio si vedano gli studi fisiologici del sonno: cosa cercano? cercano una correlazione fisiologica (che ignorano ancora) ad una distinzione psicologica che è vecchia come Aristotele; egli avea già detto che i sogni sana frammenti, tracce delle percezioni della veglia; e bisogna ch'essi lo sappiano per cercare quali fenomeni nervosi centrali a periferici corrispondano a quelli ed a queste. E invece la psicologia soggettiva esiste almeno da due mila anni, ed ha potuto progredire quando non si sapeva nemmeno che il cervello fosse organo delle funzioni mentali, e si ponevano la memoria e gli affetti nel cuore, la collera nel fegato ed il riso nella milza; e lo Stuart-Mill non ha torto quando asserisce che il rinunziare alla ricca messe di quella pei pochi ed incerti risultati che ha data sinora la fisiologia dei nevii è un lasciare il più. per il meno. So bene che il Wundt, spirito del resto temperato e coscienzioso quanto dotto e profondo, pure accettando come preliminari i dati della osservazione interna, crede che la psicologia introspettiva non ci insegni se non ciò che tutti sanno da lungo tempo; che la scienza dei psicologi non aggiunge quasi nulla all'esperienza comune e volgare. Con tutta riverenza mi pare che l'illustre uomo dica troppo: egli stesso si contraddice coi fatti; tanto egli nel suo famoso libro sull'anima degli uomini e dei bruti, come il Bain nel suo dotto trattato dei sensi e dell'intelletto, procedono scientificamente col metodo comparativo finché si tratta di sensazione e di moti riflessi; quando sono alla memoria ed alla immaginazione, per la parte fisiologica non hanno che ipotesi; e quando passano alle forme superiori, al ragionamento, alla volontà riflessa, non ci danno che fatti noti per mezzo della psicologia, sia interna sia comparata. E per ora quelli che vogliono fare altrimenti finiscono per meritare il rimprovero di un illustre fisiologo, del Lewes: «Generalmente le pretese spiegazioni fisiologiche dei fatti psichici non sono che traduzioni di questi fatti in termini presi ad imprestito da una psicologia congetturale.» Si veda per esempio il libro del Luys sul cervello; vi è di nuovo un'ipotesi secondo la quale il luogo in cui si accentrano le impressioni sensibili sarebbe lo strato ottico; ma dopo questa ipotesi ricama tutta una psicologia fisiologica senza fatti e senza ragionamenti, fondata su vaghe analogie; così per lui la memoria è una *fosforescenza* delle cellule cerebrali che conservano le impressioni dei sensi, come i corpi su cui si e strofinato il fosforo ne conservano lo splendore; e non si accorge che la sua spiegazione è soltanto una metafora; eppure conclude la sua prefazione dicendo

che «cet ordre d'ètudes si nouvelles et si attractives doit appartenir en propre au medecin physiologiste, et au medecin physiologiste seul. C'est a lui qu'il est donne desormais de revendiquer comme son patrimoine propre ce domaine special de la science de l'homme où, pendant tant de siècles, la philosophie spéculative a si longuement et si stérilement péroré.» Noi crediamo invece che sentenze così esclusive ed intolleranti non giovano alla scienza; che è necessario uno studio preliminare dei fenomeni spirituali, e che per questo ricchi e preziosi materiali siano già stati raccolti; e che dopo si debba, ma solo dopo si possa cercare quali fenomeni fisiologici li precedano costantemente.

Mi sembrano contrari a questa sentenza due scrittori che mi restano da esaminare; sono il Lange ed il Lewes, l'uno ideologo e l'altro fisiologo, i quali negano l'osservazione interna, ma per ragioni affatto diverse; ho per ambedue gran rispetto, ma confesso che ambedue mi confondono. Il Lange dice questa: «Secondo me è impossibile tirare una linea di divisione fra l'osservazione interna e l'esterna. A priori non si viene a capo di nulla colle parole *interno* ed *esterno*, poiché in generale non posso aver rappresentazioni fuori di me. Intendiamoci: concedo che non posso aver rappresentazioni fuori di me, ma le cose rappresentate sono fuori di me; le altre scienze colla sola osservazione esterna studiano le cose rappresentate; la psicologia studia le rappresentazioni coll'osservazione interna immediatamente e poi coll'esterna indirettamente; i nostri pensieri sono seguiti nel nostro, corpo da certe espressioni, e quindi argomentiamo che quando queste espressioni hanno luogo in altri corpi siano precedute da pensieri simili ai nostri. Io sono ben certo di conoscere molti pensieri di Lange, ma non li ho conosciuti come i miei: ho dovuto leggere un 1ibro; e non sono forse due osservazioni diverse? Certo non posso aver rappresentazioni fuori di me, ma posso aver rappresentazioni *di cose* fuori di me; e per quanto l'espressione di interno ed esterno possa esser inesatta perché suppone che il mio pensiero sia dentro e fuori di un certo spazio, resta pur sempre che mi rappresento Lange come qualche coca di diverso da me; concediamo per un breve momento che questa rappresentazione sia illusoria e che Lange non esista che nel mio pensiero; ma restano sempre due specie di pensieri che hanno un'origine diversa, una interna e l'a1tra esterna, o se si vuole una immediata e l'altra mediata; ne deriverà solo che l'esterna è mediata e falsa, e che dobbiamo fare la psicologia soltanto coll'interna.

Lewes poi non nega la distinzione fra la osservazione interna e l'esterna, ma fra la psicologica e la fisiologica. Nell'ultima opera sua, sullo studio della psicologia, crede che non si possano studiare separatamente lo stato organico e lo stato mentale e poi cercare il 1egame che li unisce: è impresa illusoria. Questa illusione poggia sul concetto popolare ma erroneo della relazione di causa e d'effetto; si suppone che siano due processi differenti, mentre invece sono due modi di considerare lo stesso fatto; così lo stato organico e lo stato mentale, causa ed effetto, non sono realmente diversi fra loro, ma le espressioni oggettiva e soggettiva di un medesimo fatto; dunque non si può studiare l'uno senza l'a1tro. Qui si potrebbe anzi tutta negare 1a premessa maggiore del ragionamento di Lewes; ma poiché ciò mi obbligherebbe ad anticipare la discussione sul concetto di causa, mi contenterò di osservare che dalle sue premesse non deriva 1a sua conclusione. Se causa ed effetto sono due modi di considerare lo stesso fatto, non si possono considerare prima in un modo e poi nell'altro? anzi non e forse necessario di farlo, appunto per imparare che si tratta sempre dello stesso fatto? e tutte le volte che un fatto e causa di un altro, non dovrò studiarne che uno solo? calorico, moto, affinità. chimica ed altri fatti fisici stanno fra loro e colle forze organiche nella stessa relazione del fatto organico col mentale; ammettiamo che siano differenti aspetti e trasformazioni di un medesimo fatto; ma non si possono perciò studiare separatamente? si dovrà studiare soltanto quell'unico fatto, forse il movimento degli atomi? O non è vero piuttosto che per cercare quel fatto unico, sia causa o no, devo studiare i diversi effetti ed aspetti, e poi confrontarli fra loro? Concludiamo dunque che la psicologia deve partire dall'osservazione; prima dalla osservazione dei fatti interni che sono immediatamente presenti alla coscienza, poi da quella dei fatti interni che si sono manifestati per mezzo di fatti esterni, poi da quella dei fatti che precedono o seguono i fatti interni.

Le specie dell'esperienza

1.

Le presentazioni elementari e primitive sono per molti filosofi e fisiologi le sensazioni inconscie; ma resistano o no, queste sensazioni sono, per definizione, ignote alla coscienza; la loro esistenza si arguisce solo indirettamente, coll'osservazione dei moti riflessi, o col ragionamento; esse non possono dunque entrare in una classificazione di fatti di coscienza: questa non le nega, ma neppure le conosce.

Le presentazioni elementari e primitive per la coscienza sono le sensazioni. Chiamo sensazioni le presentazioni di fenomeni; per fenomeni non intendo fatti, cioè mutamenti esterni contrapposti a stati permanenti, non intendo neppure apparenze come distinte dalle loro realtà o fenomeni; intendo per fenomeno il presentato che è semplice per la coscienza. Prendo questi: nomi di sensazione e di fenomeno, perché so no quelli che s'accostano meglio a ciò che voglio esprimere, e li adoprerò sempre nel significato che ho dato loro.

Niuno nega che vi siano delle presentazioni che sono semplici per la coscienza, p. es., quella di un dato color rosso a un dato momento. Che poi siano composte di elementi i quali non sono presenti allo spirito, per esempio, che la sensazione del rosso sia una data somma di vibrazioni eteree sulla retina, ciò non importa: per la coscienza il rosso è semplice.

Le presentazioni di fenomeni devono essere accuratamente distinte da quelle delle relazioni tra i fenomeni, o, come altri le chiama, delle qualità comuni ai vari sensi, delle qualità prime, delle determinazioni formali. Vogliamo dire che le nozioni dei fenomeni puri non suppongono né esplicitamente ne implicitamente le nozioni dei loro rapporti, che li consideriamo come distinti dal loro numero, dalla maggiore o minore loro intensità, estensione, durata, dalle loro somiglianze e differenze, dalle loro cause ed effetti, dalla loro realtà esterna od apparenza interna. Con ciò non si vuol punto pregiudicare la questione sull'origine della cognizione in favore dei sensisti o dei razionalisti; non si vuol asserire che le relazioni siano conosciute prima, o dopo o insieme ai fenomeni fra i quali intercedono. Noi ammettiamo che nella nostra esperienza adulta, i fenomeni non si presentano che connessi fra loro, e che possiamo isolarli soltanto coll'astrazione; ammettiamo per concessione che nemmeno in origine abbiamo potuto avere presentazioni di fenomeni senza quelle delle loro relazioni, e che un fenomeno non confrontato can altri non sia avvertito (Spencer); concediamo pure che anche in realtà e fuori del pensiero i fenomeni abbiano, ed abbiano necessariamente dei rapporti, cioè siano per necessità in un certo numero, con certe somiglianze, ecc. Domandiamo soltanto che non si neghi che la presentazione di un fenomeno è logicamente diversa da quella delle sue relazioni. Del resto non lo negano neppure i sensisti; per esempio il Bain facendo derivare il concetto di spazio dal confronto delle sensazioni tattili e muscolari, ammette indirettamente che si conoscano le relazioni confrontando i fenomeni. Una contesa non potrebbe nascer qui che sopra una questione di parole, vera peste della filosofia; e nascerebbe se si prendesse il senso come sinonimo di esperienza; allora per sostenere che ogni cognizione è esperienza, bisogna anche sostenere che ogni cognizione e sensazione; ma in realtà, sia per gli idealisti che per gli empirici l'esperienza comprende i fenomeni e le loro relazioni, salvoché queste per gli uni sono *sentite insieme ai fenomeni*, per gli altri sono *applicate dall'intelletto in occasione della sensazione dei fenomeni*. Le percezioni di rapporto sono dunque di altra specie che le sensazioni propriamente dette e vanno analizzate in altro capitolo.

II.

Definite le sensazioni, ci rimane di classificarle. Ma veramente non si possono classificare che secondo le loro somiglianze e differenze sotto qualche rapporto; quindi una classificazione esatta e rigorosa non si potrebbe dare che quando si siano definite e classificate anche le presentazioni di rapporto. Possiamo darne per ora soltanto una classificazione secondo i rapporti comunemente ammessi: vedremo più tardi quali fra questi siano primitivi e quali riduttibili.

Il primo rapporto, quello sotto cui cadono *tutte* le sensazioni, è naturalmente quello di numero:

esse sana parecchie, sono numerose; ma appunto perchè il numero si applica a tutte, non si possono classificare sotto questo rapporto; essendo semplici, esse sono tutte unità, e quindi per questo rapporto si somigliano tutte, appartengono tutte alla medesima classe.

Si possono invece distinguere secondo la loro forza od intensità. Ma per questo rispetto non si possono distinguere che in due classi: forti e deboli, o meglio più o meno forti. Le gradazioni della forza non hanno nome finché la riflessione non le misura col numero.

Rispetto alla qualità si distinguono invece in molte classi, di cui queste sono le principali:

1.° Sensazioni di colore.
2.° Sensazioni di suono.
3.° Sensazioni di sapore.
4.° Sensazioni ordore.
5.° Sensazioni di calore.
6.° Sensazioni tattili pure; la qualità del corpi che è percepita col tatto puro, non ha un nome, per quanta ciò possa parere inverosimile; dimostreremo più innanzi che pressione e resistenza non sono oggetti del tatto, anzi non sono veramente sensibili, ma intelligibili.

7.° Sensazioni dette organiche, ossia sensazioni dei fatti che hanno luogo nel nostro corpo. Queste, trascurate dai psicologi, si suddividono anche secondo la qualità in parecchie classi, tra le quali è specialmente importante per la cognizione del mondo esterno la specie delle sensazioni di forza, che con termine fisiologico chiamano sentimenti d'innervazione, per distinguerle dalle sensazioni muscolari, propriamente dette (di nutrizione, stanchezza e lesione dei muscoli).

8.° Sensazione di piacere e di dolore che accompagna tutte le altre sensazioni.

Tutte queste medesime sensazioni possono essere classificate differentemente se le confrontiamo secondo un'altra categoria, cioè secondo quella di spazio. Noi crediamo che si possano distinguere secondo che occupano o non occupano spazio, secondo che sono o non sono collocate in qualche corpo. Ad ogni modo ognuno ammette che in quanto sono localizzate si distinguono in esterne ed interne secondo che le collochiamo in altri corpi o nel nostro; interne sono le sensazioni organiche e quelle di piacere e di dolore; esterne le altre. Egli e vero che le qualità. esterne le possiamo riconoscere anche nel nostro corpo, ma sempre esternamente e, per così dire, raddoppiandoci, ossia quando una parte del nostro corpo tocca un'altra parte, o coll'occhio vediamo le altre parti del corpo e così via. Se poi tutte le sensazioni siano collocate, cioè se lo spazio sia una intuizione primitiva, e questione che spetta ad altro capitolo.

Alcuni psicologi parlano di sensazioni interne in un senso diverso da quello ora accennato; essi intendono per sensazioni interne le sensazioni dei fenomeni di coscienza. La loro espressione è affatto inesatta e fondata sull'ambiguità. della parola coscienza. La parola coscienza è presa in molti significati, dei quali discorreremo a suo tempo, e che sostituendosi l'uno all'altro hanno generato confusioni infinite; qui e vera mente il caso di ripetere il ritornello del buon Galluppi: «se i filosofi avessero pazientemente distinto il significato Dei vocaboli, non sarebbero nati tanti errori, i qual! hanno desolato e continuano a desolare l'impero della filosofia.» Infatti se per coscienza s'intende semplicemente la facoltà di aver presenti dei fenomeni, allora tutti i fenomeni, anche quelli che si dicono esterni, sono nella coscienza, e il colore e il sapore sono, come dicono Galluppi e Rosmini, modificazioni dell'io. In secondo luogo, se per coscienza s'intende una facoltà correlativa alla percezione, se per coscienza e percezione intendiamo due aspetti di una facoltà (sia o non sia primitiva) colla quale distinguiamo se i fenomeni sentiti appartengono all'io od al non-io, se sono soggettivi od oggettivi, allora la coscienza implica la distinzione o la riunione di due termini almeno, e quindi non può confondersi con alcuna sensazione o presentazione semplice. Finalmente se per coscienza s'intende la facoltà di presentarci le nostre presentazioni come tali e distinte dai loro oggetti, allora è riflessione e non sensazione; suppone ancora una distinzione, è ancora una presentazione di rapporto, e non una presentazione semplice; e d'altronde la sensazione interna non sarebbe di questa coscienza che una specie, perchè la sensazione non può presentarmi per definizione che un solo fenomeno, mentre la coscienza può presentarmi dei fatti complessi, per esempio il ragionamento che ora sto facendo. Cosa sia poi veramente la coscienza, se coscienza e percezione siano immediate, se ogni sensazione sia accompagnata dall'una o dall'altra, e questione che spetta ad altro capitolo.

Questo paragrafo diventerebbe ora un volume se volessimo classificare le sensazioni anche secondo le loro condizioni fisiche ed organiche; ma per ciò dovremmo ricorrere alla fisiologia, e per ora ci siamo chiusi nello stretto confine della osservazione interna.

III.

Le sensazioni si distinguono, anche per la coscienza, secondo altri rapporti o categorie, in sensazioni propriamente dette e immagini, o meglio in sensazioni prodotte e sensazioni riprodotte. Per ora chiameremo le prime semplicemente sensazioni.

L'immagine ha delle note comuni colla sensazione propriamente detta e delle note proprie: non occorre quasi dire che la cognizione di questi rapporti di somiglianza e differenza fra l'una e l'altra è logicamente diversa dalla sensazione.

Il primo e più importante carattere comune ad ambedue e quello di essere presentazioni di fenomeni, di fatti elementari, semplici, in cui per la coscienza non vi sono parti. E' vero che vi sono delle immagini composte, le quali sono fomite sì dalla fantasia conservatrice che dalla creatrice; per esempio l'immagine di una melarancia non è semplice perchè suppone la connessione delle immagini semplici del suo sapore, odore, colore, resistenza; ma queste si chiamino come si vuole, resta sempre vero che ve ne sono delle semplici, per esempio quella del colore della melarancia.

Poi, come le sensazioni, così anche le immagini: 1.° sono molteplici; 2.° si distinguono fra loro per intensità e qualità. Esse hanno anzi le stesse qualità delle sensazioni; ossia tante sono le specie delle immagini quante sono quelle delle sensazioni. Non vi sono immagini soltanto delle cose viste, ma di tutte le sentite. I ciechi hanno immagini tattili, poiché si ricordano dei mobili e delle pareti che hanno dintorno; secondo la osservazione di Paul Janet, se gli stampatori conoscono le lettere al contatto, bisogna che ne abbiano le immagini. Lo stesso dicasi pel gusto; fu giustamente osservato che quando si sogna di mangiare non si sente generalmente nessun gusto; ma nella veglia un bevitore riconosce anche dopo molto tempo una specie di vino, il che non si potrebbe se non ne avesse un'immagine. Così per l'odorato, poiché il cane riconosce il padrone. Anche le sensazioni organiche ed interne lasciano traccie e residui; un dolore di denti, un dato sentimento di malinconia, uno spavento provato, possono tornare a tormentarci. E' pero innegabile che non tutte le sensazioni si riproducono colla medesima facilità e vivacità; e ne vedremo più innanzi la ragione.

Ma fra le sensazioni propriamente dette e le immagini vi sono poi delle differenze. Tutti riconoscono almeno queste quattro:

1.° L'immagine ha la stessa qualità della sensazione, ma non la stessa intensità: in generale è più debole. E' vero che certe immagini possono essere più forti di certe sensazioni; è vero che anche l'immagine di una data sensazione può produrre emozione più forte che la sua propria sensazione; ma queste non sono nemmeno eccezioni alla regola che *per sé* ogni immagine è meno viva, meno chiara, della sua sensazione corrispondente.

2.° La seconda differenza e nell'ordine m cui si succedono; ogni immagine e costantemente preceduta da una sensazione della stessa qualità; la sensazione può essere nuova, mentre l'immagine è una sensazione rinnovata; un'immagine presente è segno che vi fu sensazione passata; una sensazione presente è segno che vi pub essere immagine futura. La sensazione e dunque, se non la causa, almeno una condizione dell'immagine. E' vero che posso avere l'immagine di una sensazione futura; ma è sempre immagine data da una sensazione passata. E vero pure che l'immaginazione creatrice può combinare le immagini semplici in unità nuove che non ci furono date dall'esperienza; ma gli elementi che adopera, le immagini semplici, non si possono creare; vuol dir solo che noi possiamo riunire sotto cerri rapporti le immagini di sensazioni che sotto questi medesimi rapporti erano separate.

3.° L'immagine non ci da l'oggetto come esistente in realtà, come fa la sensazione corrispondente; quindi la immagine e soltanto un fantasma, un'ombra, una copia, un'imitazione, una traccia, un'impronta della sensazione.

4.° Si suol dire che l'immagine dipende dalla nostra volontà e non ne dipende la sensazione: ciò non è esatto. Il vero è che ne dipendono tutte due, e che tutte due ne dipendono solo fino a un certo segno, Ma che ne dipendono in diverso modo, ossia che non possiamo produrle nello stesso modo. cogli stessi mezzi.

Per rinnovare una vera sensazione devo produrre le sensazioni che sono gli antecedenti costanti, le cause e condizioni di quella; così per provare la sensazione di calore devo procurarmi della legna e bruciarla, ossia devo far precedere certe sensazioni muscolari, tattili e visive; ma queste non. tengono sempre dietro al mio atto di volontà, perché posso essere paralitico e può mancar la legna o l'esca. Invece per evocare un'immagine, per ricordarmi di un nome, di una data o di altro che non ho attualmente nella memoria, devo richiamare una dopo l'altra le immagini che so essere connesse da qualche rapporto di luogo, di tempo od altro colla immagine che voglio ritrovare; ed anche qui, se non applico bene i mezzi mentali di cui dispongo, o se l'immagine, invece d'essere smarrita, è proprio perduta, questa non risponde all'appello. Insomma

vi è questa somiglianza e differenza, che non posso procurarmi le sensazioni che seguendo le leggi della natura esterna, e non posso richiamarne le immagini che secondo le leggi dell'associazione delle idee.

Si disputa molto tra i filosofi in qual modo lo spirito conosca queste differenze, specialmente le. ultime due. Quando lo spirito vede che l'immagine non è immagine di un presente e non è immagine di un reale, vede queste due cose immediatamente o no? e se non le vede immediatamente ma mediatamente, se non le intuisce ma le arguisce da qualche altra cosa, allora da che le arguisce? per mezzo di che si conoscono? Noi dovevamo accennare qui una tal questione, ma non possiamo trattarla che più innanzi, quando studieremo le relazioni, perchè ogni differenza è una relazione; e solo allora potremo decidere se queste differenze sono primitive o secondarie. La percezione della differenza tra presente e passata ci si chiarirà. trattando della relazione di tempo; e la seconda trattando della realtà. Ora tocchiamo ancora della conservazione e della riproduzione delle immagini.

IV.

Le presentazioni semplici si distinguono dunque in sensazioni ed immagini. La facoltà di aver le prime si chiama senso; quella di aver le seconde si può chiamare indifferentemente immaginazione o memoria, purché in ambi i casi vi si aggiungano le note restrittive di *conservatrice* e *riproduttrice*. Si può chiamare con ambedue i nomi suddetti, perchè la memoria in generale è la presentazione del passato; e del passato non abbiamo che immagini, come viceversa ogni immagine semplice è copia di un passato. Ma bisogna aggiungervi quelle due note restrittive; altrimenti nel primo caso potrebbe confondersi colla immaginazione *creatrice* e *distruttrice*, che riunisce o separa le immagini date dal senso; siccome riunire e separare non si può che confrontando sotto qualche rispetto, così questa è facoltà superiore che richiede il pensiero di una relazione, ossia è facoltà intellettuale. Nel secondo caso potrebbe confondersi colla memoria *riconoscitrice*, la quale ne' suoi diversi gradi suppone già che si distingua una sensazione da un'immagine, e quindi suppone molti rapporti, ma specialmente quello di tempo, che analizzeremo più innanzi: è dunque una facoltà dell'intelletto. Non possiamo accettare la classificazione del Bain che accorda all'intelletto tre funzioni, ritenere, distinguere ed assimilare; a parte le molte incoerenze che il nostro Ferri ha gia notato nel Bain, si può obbiettargli che il ritenere senza riconoscere non è fatto intellettuale, a meno che si chiami intellettuale tutto ciò che non è sensazione primitiva; e che il riconoscere le cose ritenute è un distinguere ed assimilare. In quanto è ritentiva, la memoria non è dell'intelletto; e in quanta è dell'intelletto non è ritentiva.

Dell'origine della sensazione non possiamo dir niente fin che stiamo nella psicologia introspettiva: la coscienza non può darci né i suoi antecedenti, né i suoi elementi. Ma dell'immagine, anche semplice, la coscienza può darci, se non gli elementi, almeno certi antecedenti costanti; noi conosciamo direttamente almeno alcune condizioni della sua produzione e riproduzione. Ne diremo brevemente; perchè ciò che fu ben detto da altri, basta riassumerlo, senza copiarlo; e se in qualche parte dissentiamo dalla teoria comunemente accettata, non possiamo però ancora discutere i motivi del nostro dissenso.

Per la coscienza la causa dell'immagine è soltanto la sensazione; e questa e anzi quasi una tautologia, poiché l'immagine è la sensazione stessa, colla differenza che è posteriore e senza oggetto. Fa lo stesso dire che la sensazione produce l'immagine, o che la sensazione si conserva. anche quando non e più presente l'oggetto che ha prodotto la sensazione stessa.

Ma non tutte le sensazioni producono immagine; non tutte si conservano; ed anche quelle durevoli non mantengono tutte la stessa forza e vivacità. Come fra le sensazioni vi è un conflitto per l'attenzione, così vi è un conflitto per la conservazione. Kant osserva che esse hanno tutte una certa forza ma in diverso grado, e che le più forti eclissano le più deboli. Le cause per cui certe sensazioni sono più forti e quindi si conservano più facilmente sono le seguenti: 1.° l'intensità, la durata e la ripetizione, che si possono mettere insieme perché si riducono tutte alla quantità sia di grado, o di tempo o di numero; 2.° l'emozione, cioè il piacere e il dolore che le ha accompagnate; 3.° l'attenzione, sia spontanea che riflessa, sia curiosità prodotta dalla novità o rarità od importanza della sensazione, sia volontà deliberata di osservare; l'emozione e l'attenzione non sono elementi rappresentativi, ma rinforzano la rappresentazione con altre specie di fatti interni, sentimenti e determinazioni. Le osservazioni che provano queste enumerazioni sono così frequenti nei libri e così ovvie nell'esperienza comune che possiamo risparmiarci la fatica di ripeterle.

Ma le immagini non possono soltanto prodursi: possono riprodursi; ossia le sensazioni possono continuare non solo, ma ritornare nella coscienza dopo che ne sono sparite.

Nell'intervallo, appunto perché sono sparite dalla coscienza, esse non sono oggetto di osservazione diretta; anche questa è una tautologia. Noi crediamo che siansi conservate; ma lo crediamo per ragionamento ~ se torniamo ad aver le copie, senza gli originali, anzi anche quando gli originali hanno cessato interamente di esistere, è segno che le copie non hanno cessato di esistere; se ritornano, vuol dire che si sono nascoste, che furono smarrite, ma non perdute; che si sono trasformate, ma non annullate. Ma se, come e dove si siano conservate latenti, la coscienza non lo sa; quando diciamo che si sono conservate nella memoria, ciò non vuol dire che si siano mantenute nella memoria come immagini reali e presenti: vuol dir solo che nell'intervallo sono state *immagini possibili* a certe condizioni; ossia che se si fossero presentate le condizioni della loro riproduzione, esse si sarebbero riprodotte.

E quali sono le condizioni della loro riproduzione?

La prima condizione è naturalmente che siano gia state prodotte e che in. qualche modo si siano conservate. Ma perchè fra la stragrande moltitudine di immagini che a ciascuno di noi ha fornito l'esperienza passata, si presentano piuttosto le une che le altre? Come vi è un conflitto fra le sensazioni vi è dunque anche un conflitto fra le immagini; vi devono essere cause che determinano la scelta, e per cui certe immagini ritornano a preferenza di certe altre. Queste cause o meglio concause sono due: la forza della sensazione passata e la relazione che intercede fra la sua immagine latente e le sensazioni od anche immagini presenti. Da una parte è innegabile che le immagini possono ritornare di per sé, anche senza alcuna relazione colle sensazioni presenti; così fanno quando si presentano in sogno (almeno le prime del sogno, poiché le altre possono essere suggerite dalle prime); anzi, anche nella veglia possono essere così forti da non lasciarci accorgere delle impressioni presenti. Ma d'altra parte è vero che le sensazioni presenti hanno una parte nel richiamo delle immagini, e poi queste immagini richiamate influiscono sul ritorno di altre e così via; le immagini ritornano anche più o meno facilmente secondo che hanno rapporti più o meno stretti e numerosi colle presentazioni che sono già nella coscienza. Abbiamo dunque due cause operanti nel ritorno delle immagini: a connessione eguale colle presenti, ritornano le immagini più forti; a forza eguale ritornano quelle che sono più connesse colle presenti.

Il secondo di questi fattori e generalmente ammesso e riconosciuto sotto il nome di associazione delle idee. Ognuno ammette che le immagini delle sensazioni passate *si associano* alle sensazioni presenti, ed altre immagini si associano poi a quelle secondo certi rapporti o relazioni che intercedono. Egli è vero che l'associazione delle idee è ora oggetto di vivissime discussioni; ma queste discussioni non riguardano l'associazione in quel senso generale in cui l'abbiamo definita: riguardano i rapporti sotto cui le idee si associano, oppure il nuovo significato che la scuola inglese ha dato al nome di associazione. Di questa seconda specie di associazione ragioneremo distesamente a suo tempo. Ma sui rapporti che regolano l'associazione presa nel suo significato primitivo, cioè semplicemente come richiamo delle immagini del passato, chiarezza vuole che anticipiamo qualche osservazione.

Il problema è questo: secondo quale o quali rapporti le sensazioni richiamano le immagini e poi le immagini si richiamano fra di loro? Secondo Aristotile le leggi dell'associazione delle idee si ridurrebbero infine ad una, alla quale l'Hamilton ha dato il nome di legge di redintegrazione o di totalità e che quest'ultimo formula così: si suggeriscono reciprocamente quei pensieri che anteriormente sono stati parti di un medesimo intero o totale atto di cognizione. A questa si riduce la formula del nostro Galluppi: la percezione passata ritorna tutta allorché ne ritorna una parte. Su questa legge dell'associazione informi il nostro Ferri nella sua dissertazione sulla teoria psicologica dell'associazione.

Ma in tanto parla. chiaro che secondo i succitati le immagini si richiamano per la loro simultaneità, od almeno per una successione immediata nel passato. Ora è chiaro che, se pure questa legge spiega come un'immagine richiami un'altra immagine, non serve punto a spiegare in che modo una prima immagine sia stata richiamata da una sensazione; spiega forse come le immagini si associno fra loro, ma non come si associno alle sensazioni; infatti le immagini sono presentazioni di passati, e le sensazioni sono presenti; onde queste non possono richiamar quelle per un rapporto di simultaneità. Quindi sotto un certo aspetto segna veramente qualche progresso la teoria del Bain, di cui si può leggere un breve cenno nel Fiorentino; il Bain distingue due riproduzioni: una riproduzione immediata, che nasce dalla somiglianza e differenza, per la quale una sensazione richiama l'immagine di una sensazione della stessa specie, sicché pare che in questo caso la sensazione ritorni per virtù propria; ed una riproduzione mediata, che nasce dalla contiguità di successione o di coesistenza, cioè di tempo o di spazio per la quale una sensazione richiama quella che ebbe campagna in un data luogo o in un dato tempo; qui il legame è soltanto esterno, sog-

gettivo, individuale e pare che la immagine non torni per virtù propria, ma per aiuto altrui. Ora nella teoria del Bain c'è molto di vero; perché un'immagine possa richiamarne un'altra simultanea, bisogna che una medesima sia stata chiamata da una sensazione, e da questa non può certamente esser chiamata per simultaneità; dunque la legge di redintegrazione dello Hamilton non varrebbe che pel richiamo indiretto. Ma il Bain spiega egli medesimo il richiamo diretto? Egli dice che le sensazioni richiamano direttamente le immagini per somiglianza e differenza; ma somiglianza e differenza in che? sotto ogni rapporto le cose possano, anzi devono, o somigliare o differire; sicché tornerebbe a dire soltanto che si richiamano per qualche rapporto. Oppure intende somiglianza e differenza *di qualità*; allora e veramente determinato il rapporto da cui dipende il richiamo diretto; e qui domandiamo: le immagini ritornano dunque e si associano soltanto per relazione di tempo e di qualità? niuno oserebbe affermarlo, ché del passato si perderebbe troppa gran parte; tante sono le associazioni possibili quante sono le relazioni possibili tra le cose {s'intende le relazioni possibili pel nostro intelletto); le immagini possono richiamarsi anche per causa ed effetto, per sostanza e qualità e così via; non si può dire che si associano soltanto per tempo e qualità se non supponendo che tutti gli altri rapporti si riducano in un'ultima analisi a questi due; ma per supporlo bisogna che sia prima dimostrato; vale a dire che una classificazione logica della specie di associazione deve essere preceduta dalla classificazione dei rapporti possibili, ossia dalla riduzione delle categorie.

V.

Le leggi che abbiamo esposto più sopra non governano soltanto la conservazione e riproduzione delle presentazioni semplici, ma anche quella delle complesse che studieremo più sotto. Inoltre la conservazione e riproduzione delle presentazioni, siano semplici, siano composte, possono essere riflesse e volontarie. Della sensazione semplicemente conservata, sappiamo già che non è cosciente, ma può essere riflessa, cioè la sua conservazione può essere oggetto di una seconda presentazione; vi sono delle immagini che attualmente non sono presenti alla mia coscienza, ma di cui so almeno che vi furono e che posso richiamarle se la memoria non mi tradisce, ossia se furono abbastanza forti; per esempio, in questo momento non ho tutti davanti a me i personaggi dei dialoghi di Platone, né le irregolarità dei verbi greci, né i circoli di Eulero che simboleggiano le figure del sillogismo, ma so che li possiedo come una moneta che attualmente ho nello scrigno, sebbene non la spenda; può darsi che m'inganni e che nella mia memoria non si trovino più, appunto come la mia moneta pus essermi stata involata senza ch'io lo sappia; viceversa posso ritrovarvi delle monete che non sapeva di avere in serbo. Non bisogna confondere queste due forme di cognizione; la prima è veramente quella che forma oggetto del presente capitolo; della seconda abbiamo dovuto parlare soltanto perchè è il mezzo di conoscere la prima; colla prima sola ci sarebbe impossibile citare l'esempio di un'immagine conservata, perchè bisognerebbe citare l'esempio di una immagine che per la coscienza è assolutamente nulla. Vorrei far osservare che lo stesso deve dirsi della riproduzione: la cognizione che ne hanno i filosofi, anzi che ne hanno in generale gli esseri ragionevoli, è una cognizione riflessa; noi sappiamo che le sensazioni presenti richiamano le passate con cui sono in relazione, e vediamo le relazioni fra queste e quelle; facciamo dunque una associazione cosciente; ma nella riproduzione primitiva in quella che conosciamo poi per mezzo della seconda, non vi è ancora associazione cosciente; lo spirito riunisce le sensazioni, ma non vede le relazioni con cui le riunisce; non vi è presentazione di relazione: vi è dunque associazione reale, ma non mentale; l'associazione mentale non è presentazione semplice, e perciò non ispetta al presente capitolo.

La conservazione e la riproduzione possono poi essere volontarie; ma per ciò bisogna che siano appunto precedute dalla riflessione sulla conservazione e riproduzione primitive. Questa riflessione non è necessaria perchè esse siano aiutate dal sentimento, cioè dal piacere o dal dolore, dalla speranza o dal timore, dal rammarico o dal suo contrario. Ma perché siano volute, cioè preparate coi mezzi che le producono, colla. applicazione delle leggi che le reggono, bisogna che le riflessioni fatte più sopra ci abbiano dato questi mezzi e queste leggi. Allora noi possiamo agevolare la conservazione delle nozioni che desideriamo, specialmente colla *attenzione* volontaria o colla *ripetizione* volontaria, per esempio quando studiamo una lezione; e inoltre, sapendo che certe presentazioni si rinnovano più facilmente perché sensibili e primitive, e che le altre si rinnovano in proporzione delle connessioni che hanno con queste, si possono creare delle connessioni artificiali, in modo che per mezzo di quelle più continuamente presenti si richiamino quelle che tenderebbero a sparire; su quest'ultimo principio è fondata la *mnemotecnia* e in generale tutti gli artifici con cui si connettono le regole di grammatica ai

versi tecnici ed alle rime, le forme del sillogismo ai *barbara clarent*, le complicazioni della storia politica ai quadri sinottici, o le lettere stesse dell'alfabeto alle immagini visive nel primo libro del bambino; la lingua trae forse il suo più gran vantaggio dall'essere un mezzo di attaccare i concetti astratti (o se lo Spencer vuole, le impressioni deboli e pallide) ai nomi, segni mnemonici uditivi. Con questi mezzi la volontà comincia a *parte ante*, preparando la riproduzione colla sensazione; ma può operare in senso inverso, cercando colle immagini rinnovate le sensazioni passate a cui erano connesse; processo dal noto all'ignoto, in cui si deve anzitutto tener ferma l'immagine presente, e pensare a tutte le relazioni che essa può avere col nostro passato, finché una di queste relazioni ci faccia tornare alla mente quella fra le sensazioni passate che stiamo cercando. Così per far un componimento bisogna girare col pensiero intorno al tema, tentandolo secondo le varie relazioni di luogo, tempo, persona, ecc., che agli oratori eran suggerite dai topici della rettorica e che ad uno scienziato dovrebbero esser insegnate da una esatta classificazione delle categorie.

Questa conservazione e riproduzione artificiale può trovarsi in lotta colla naturale, sia che non siamo abbastanza forti per ritenere e ritrovare, sia che non riusciamo, come voleva Temistocle, a dimenticare. Ognuno sa per sua esperienza di immagini inutili che ci traversano la meditazione: a tutti è noto che Kant dovette un giorno sospendere la lezione, perchè entrando in iscuola aveva osservato un *bottone che mancava* all'abito di un suo discepolo; chi vuole un altro bell'esempio di questo genere legga nel nostro Sacchetti la novella dell'orazione del Boninsegna; una felice applicazione di un romanziere si trova nel capitolo di Victor Hugo, *une tempéte sous un cràne*,dove la discussione di Jean Valjean con se stesso è turbata ogni tanto dall'immagine di due bretelle. Altre volte è una immagine che ci fa ridere inopportunamente nostro malgrado, od un pensiero triste che ci avvelena la vita o l'immagine di un funesto oggetto di passione che non possiamo discacciare a meno di ricorrere, come suggerisce il Romani, ad una scienza senza viscere, come la linguistica o la matematica.

Già abbiamo detto perché non convenga trattare in questo capitolo della memoria nel suo terzo momento, in quanto cioè *riconosce*. Neppure crediamo necessario discorrere delle varie specie di memoria secondo l'oggetto suo (locale, nominale, personale, ecc.), né delle malattie della memoria, né delle condizioni di una buona memoria, perchè sono questioni secondarie. Alla fisiologia poi non possiamo domandar notizie, poiché siamo nel campo della psicologia descrittiva. D'altronde la fisiologia, ricchissima finché si tratta di sensazione primitiva, quando si passa all'immaginazione diventa subitamente povera e non ci presenta che cinque o sei ipotesi interessanti. Inoltre essa suppone i dati che abbiamo esposti finora; solo dopo che l'osservazione psicologica ci ha insegnato che le immagini in qualche modo si conservano, essa può cercare la spiegazione di questo fatto. Similmente, poiché si e constatato che le sensazioni passate sono richiamate dalle presenti, la fisiologia può cercare se e come questa causalità, delle rappresentazioni fra loro sia alla sua volta l'effetto di una causalità di fenomeni nervosi tra loro; ma i risultati non torranno che sia vero ciò che è costantemente verificato coll'analisi del pensiero; anzi l'analisi del sistema nervoso deve partire dall'analisi del sistema rappresentativo.

VI.

Le sensazioni prodotte e riprodotte sono la materia di tutte le altre presentazioni; le varie specie di queste altre presentazioni costituiscano quel genere che si suol chiamare pensiero. Il pensiero e sempre riunione e separazione, o, se si vuole, analisi e sintesi; e quando si preferiscano vocaboli moderni e forestieri, diremo associazione e dissociazione. Ma unire e separare è impossibile senza riferire; cioè non si possono unire e separare le cose se non secondo certi rapporti; come possiamo riunire le cose, se non come appartenenti al medesimo numero, od aventi delle somiglianze, o esistenti nel medesimo luogo, o coesistenti nel medesimo tempo? E d'altra parte è logicamente impossibile pensare un rapporto senza pensare più termini ch'esso distingue (almeno quanto al numero) e presenta insieme (almeno come differenti). Quindi rifiutiamo assolutamente di seguire il Kirchmann che nella sua filosofia del sapere distingue il pensiero separativo e riunitivo da quelle ch'egli chiama relazioni del pensiero oppure presentazioni di relazione o di attinenza o di rapporto. Egli vi è condotto, come parecchi altri filosofi più o meno kantiani, dal bisogno di riservare una classe di pensieri soggettivi, puri, a priori; invece noi non pensiamo prima alle conseguenze che giungeranno quando tratteremo dell'origine della cognizione; se ogni relazione è soggettiva pel fatto stesso che è una relazione, ammetteremo volentieri che la forma del pensiero è tutta soggettiva; ma assolutamente non possiamo ammettere un pensiero senza rapporti.

Ogni pensiero, essendo riunione o separazione, è dunque un confronto, o comparazione o parago-

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

ne secondo qualche rapporto o relazione, ossia è un rapportamento o riferimento. Ma del pensiero vi sona molte specie: vi può essere presentazione di rapporto fra due concetti, ed allora abbiamo il giudizio propriamente detto, il giudizio studiato finora nella logica. Ma vi può essere anche presentazione di rapporto fra presentazioni semplici, fra termini assolutamente singoli, fra sensazioni od immagini. Queste ultime soltanto sono specie dell'esperienza propriamente detta, e di queste ultime soltanto trattiamo per ora.

Che vi siano presentazioni di questa ultima specie è constatato colla osservazione interna e dimostrato col ragionamento. Quanto all'osservazione interna, tutti possono ritrovare nella loro memoria migliaia di presentazioni. cosifatte; per esempio la successione dei rintocchi di una campana, la contemporaneità di un certo calore e di un certo dolore, la distanza fra due tangibili, la differenza fra i colori dell'iride, la somiglianza e la successione fra un odore che sento ed un altro che ho sentito, la pluralità di questi e d'altri fenomeni; un sogno, un odore, un sapore, una sensazione tattile sono singoli e semplici per la coscienza, e non possono presentarsi insieme alla coscienza che in qualche rapporto fra loro.

L'esistenza di queste specie di presentazione è anche dimostrata col ragionamento, cioè riconosciuta coll'analisi di presentazioni più complesse; e la dimostrazione è così naturale che per vie e con fini diversi, vi sono condotti alcuni logici di scuola opposta, per esempio Stuart Mill nella sua critica della teoria del giudizio di Hamilton, e Ausonio Franchi nella sua teoria del giudizio. Si definisce generalmente il giudizio come l'affermazione di un rapporto fra due concetti; ma, senza addentrarsi ora in uno studio che dovremo fare più tardi, ci sia lecito dire che un concetto non è od almeno può non esser semplice; esso consta di parti che si distinguono quanto alla comprensione ed alla estensione; per esempio nel giudizio *La neve è bianco*, il concetto neve *comprende* le qualità *bianca, fredda, soffice, umida* ecc., ed il concetto *bianco* si estende alla *neve*, al *cigno*, al *latte*, al *giglio*, alla *carta*, ecc. Quanto alla comprensione, il secondo concetto (predicato del giudizio) fa parte del primo, e quanto alla estensione (soggetta del giudizio) fa parte del secondo. Dunque i concetti sono già formati colla riunione di certe qualità e di certe classi; i concetti si formano per mezzo di giudizi. Dunque per non andare all'infinito bisogna ammettere dei giudizi che non esprimono rapporti fra concetti, ma fra presentazioni semplici, fra sensazioni o immagini; è poi una questione oziosa il discutere se o no abbia ragione il Mill sostenendo che questi non sono più giudizi, ma *Anschaungen*, intuizioni e presentazioni della esperienza; o se abbia ragione il Mansel (che ad ogni modo li definisce male) chiamandoli giudizi psicologici per distinguerli dai logici, ed altri nominandoli impliciti per non confonderli cogli espliciti; si potrebbe anche col Franchi chiamare primitivi quelli e secondari questi; non bisogna far questione di nome: il fatto sta che quelli sono differenti, e quindi il nome dei vecchi non è più adatto ai nuovi.

Insistiamo bene sul posto che nella classificazione delle presentazioni hanno quelle di cui stiamo trattando; vediamo le somiglianze e le differenze che hanno colle altre. Secondo Leibnitz, e tanto più secondo i fisiologi, la sensazione sarebbe il risultato di una associazione di impressioni che la coscienza non avverte; secondo i filosofi tutti, da Aristotile ai moderni inglesi, il rinnovarsi delle sensazioni, il richiamo delle immagini, è una associazione del passato al presente secondo certi rapporti; il giudizio primitivo è poi la presentazione di rapporto fra sensazioni; il giudizio propriamente detto è l'affermazione di un rapporto fra concetti; in questo senso può esser vero che vi è sempre associazione, purché si prenda questa parola in un senso generico.

Ma vi sono delle differenze, sicché queste diverse associazioni non sono riduttibili l'una all'altra; nella sensazione non sono avvertite né le impressioni che la producono né il loro rapporto: è presente allo spirito soltanto il risultato. Nella cosidetta associazione delle idee o meglio richiamo delle immagini sono note anche le sensazioni che si rinnovano; sicché oltre al risultato abbiamo davanti alla coscienza anche gli elementi; ma non è presente la relazione fra questi elementi, il perchè del ripresentarsi di ciascheduno, a meno che non vi sia reminiscenza (quando ci ricordiamo che una data sensazione presente l'abbiamo avuta nel passato) o vero riconoscimento (quando ci ricordiamo che una data sensazione presente faceva parte anche di un dato gruppo di sensazioni passate). Dunque in nessuno dei due casi precedenti vi è presentazione del rapporto: vi è associazione, ma non psicologica. Onde i psicologi che riducono ogni fatto di coscienza a questa associazione, riducono il pensiero a cosa che non è pensiero; non diciamo che abbiano torto: constatiamo la conseguenza logica della loro teoria. Ad ogni modo quando si venisse a dimostrare che sensazione e giudizio dell'esperienza sono del medesimo genere, sarebbero pur sempre due specie irreduttibili; malgrado Condillac, due sensazioni e un confronto di due sensazioni non saranno mai la

stessa cosa. Così pure non si può ridurre il giudizio primitivo alle forme superiori del pensiero, sebbene anche in queste vi sia sempre cognizione di qualche relazione, vi sia sempre analisi e sintesi sotto qualche rapporto. Questa differisce dalle altre, non pel rapporto presentato, ma pei termini fra i quali il rapporto intercede, cioè per la materia. Materia del pensiero sono sempre le sensazioni; ma il pensiero può porre un rapporto fra presentazioni semplici e sensazioni e fra presentazioni composte; queste ultime possono essere composte di più presentazioni semplici, o di rapporti tra rapporti e così via; e il primo grado del pensiero è logicamente diverso dai successivi. Uno tra i difetti dell'antica psicologia era di passare subito dallo studio del senso, comune a tutti gli animali, a quello dell'intelletto umano, del pensiero quale è considerato negli analitici di Aristotile; la psicologia non arrivava fin dove cominciava la logica; in mezzo abisso e tenebre attraverso alle quali si disputava senza intendersi. Non si vedeva che, venga prima il particolare o venga prima il generale, in ogni caso le specie del pensiero particolare devono essere tante quante sono quelle del pensiero generale; che per esempio al giudizio concettuale deve corrispondere un giudizio sensibile, al ragionamento l'inferenza e così via. E le ragioni di questa lacuna nell'analisi del pensiero sono facili a vedere: si analizzava il pensiero principalmente quale si trova nella lingua; ora la lingua e una collezione di nomi comuni, averbi comuni, pronomi comuni riuniti da regole comuni di sintassi, ossia a un immenso sistema di generali. Un giudizio primitivo lo posso pensare, ma non lo posso nemmeno esprimere se non per mezzo di proposizioni che suppongono i secondari; non posso esprimere il particolare, *questo dato suono, questo dato colore* senza il nome generale suono o colore e senza il pronome *questo* il quale indica *in generale* che prendo una cosa *particolare*. Inoltre il pensiero che analizza se stesso, e classifica se stesso, è un pensiero che ha gia fatto la sintesi e ritrovati i rapporti più generali, e finché non fosse risalito alle sue prime origini non poteva riconoscere di se stesso che le forme più elevate. E' innegabile che a correggere questo difetto hanno atteso specialmente i sensisti, mostrando l'importanza della sensazione, dell'associazione, e in generale della cognizione del particolare; sicché bisogna scusarli se talvolta eccedono fino alla negazione, almeno implicita, del generale.

VII

Ora veniamo alla classificazione di questa classe di presentazioni e cerchiamone le specie. I giudizi, come tutte le cose, possono essere classificati in molti modi, secondo la nota o determinazione che prendiamo per base della classificazione. In primo luogo giova dividere in due classi i giudizi secondo che si presentano alla coscienza di per sé o soltanto per effetto di altri giudizi; secondo che sono o no costantemente preceduti da uno o più altri giudizi; secondo che hanno o non hanno una causa nella coscienza e propriamente quella causa ideale che si dice ragione e di cui essi sono quell'effetto ideale che si dice conclusione; secondo che sono, come dicono i logici, immediati o mediati: i giudizi della prima specie costituiscono quella specie di cognizione intellettuale che suol dirsi intuizione; gli altri sono l'ultima parte della cognizione discorsiva, o raziocinio, o ragionamento, ossia di quel fatto intellettuale per cui la presentazione di uno o più rapporti è seguita nella coscienza dalla presentazione di un nuovo rapporto. Non insisto ora su queste definizioni, perchè sono abbastanza ovvie, e perchè del loro valore logico si discuterà in altro volume. Qui importa solo far notare che gli atti o fatti intellettuali detti *intuizione* e *discorso* devono essere di due specie, razionale e sperimentale; anche il giudizio sperimentale può essere intuito o derivato; anche la presentazione di rapporto fra singole sensazioni può essere immediata o mediata. Niuno negherà che, in questo senso, la distinzione di due colori dell'iride e un'intuizione dell'esperienza, mentre l'aspettazione di un dato colpo di tuono, quando ho visto un dato lampo, è un ragionamento dell'esperienza, almeno nel bruto e nel bambino che non abbia ancora acquistato nozioni generali. Noi tratteremo prima dell'intuizione, intendendo in questo volume che sia sempre quella dell'esperienza.

La parola intuizione ha parecchi significati, secondo che i filosofi credono che l'oggetto intuibile sia questo o quello; ma in tutti questi sensi ha di comune che esprime sempre una cognizione intellettuale ed immediata; e poiché ogni cognizione intellettuale contiene un rapporto, io restringo di ben poco il senso della parola intuizione quando esprimo con essa la presentazione immediata di un rapporto fra due presentazioni semplici. Ma l'adoprerò sempre in questo senso per non cadere in equivoci o per non preparare delle petizioni di principio per quando discuteremo la questione fra idealisti e sensisti.

VIII.

Ma i giudizi, sì razionali che sperimentali, sì immediati che mediati, possono essere classificati

anche sotto un altro rispetto, cioè secondo il rapporto che la coscienza può presentarsi fra i fenomeni semplici ed i concetti. Come si classificano le sensazioni secondo i fenomeni conoscibili al senso, così giova classificare i giudizi secondo le specie di rapporti che sono possibili per la nostra intelligenza. Vi sono dei rapporti che sono semplici ed elementari, cioè di cui sono composti gli altri tutti; che sono primitivi, cioè tali che gli altri non si possono pensare se non posteriormente ad almeno simultaneamente a questi; che sono i più generali di tutti, ossia contengono tutti gli altri quanto alla estensione, e vi sono contenuti quanto alla comprensione. Prendiamo un esempio.

Supponiamo ammesso che il moto sia un rapporto e si possa definire come un cambiamento di posizione: in tal caso il moto sarebbe un rapporto composto, perchè implicherebbe altri due rapporti; sarebbe secondario, perché non si può percepire il cambiamento della posizione prima del rapporto di posizione, e sarebbe speciale perché sarebbe una specie dei rapporti di cambiamento: ciò valga solo *exempli gratia*. Le intuizioni si distinguono dunque in primitive e secondarie, semplici e complesse, generali (da non confondere colla intuizione del generale, che è sempre in questione) e particolari.

Ora quali sono le intuizioni primitive? Can qual metodo e criterio dobbiamo cercare i rapporti più generali fra le sensazioni? Collo stesso metodo con cui si studiano i rapporti più generali fra i concetti, ossia le categorie. Ed ecco la ragione: i rapporti fondamentali possibili sono gli stessi nel richiamo delle immagini, nel giudizio primitivo o sperimentale e nel giudizio secondario o logico; la sola differenza è questa, che nel richiamo delle immagini il rapporto non è presente allo spirito; nel giudizio primitivo è presente, ma non intercede che fra sensazioni, tra fenomeni singoli e semplici, e quindi è anch'esso singolo e semplice; nel giudizio logico intercede fra concetti, fra termini generali, ed è quindi un rapporto generale. Le relazioni fra concetti sono i generi delle relazioni tra le sensazioni, e queste sono le presentazioni delle relazioni secondo le quali lo spirito richiama inconsapevolmente le sensazioni; ma, variando la natura del pensiero, non varia la natura delle relazioni.

Altrimenti bisognerebbe ammettere che i rapporti secondo cui le immagini del passato si connettono al presente, non possono essere oggetto di presentazione o di giudizio riflesso; ossia bisognerebbe ammettere che nemmeno colla riflessione si possono conoscere le leggi dell'associazione. Poi bisognerebbe ammettere che certi rapporti particolari non li possiamo pensare in generale, ossia che sfuggono alla astrazione; e nessun sensista oserebbe asserirlo. E d'altra parte si concederebbe che di certi rapporti abbiamo una cognizione generale senza esserceli mai presentati in particolare, senza aver fatta esperienza neppur una volta, ed anche questo è impossibile; nessuno è così idealista da crederlo: gli idealisti sostengono che le relazioni generali non sono derivate dalle particolari, bensì applicate alle particolari; ma non pretendono che siano esplicitamente note prima delle particolari: a loro basta che siano date dall'intelletto in occasione delle particolari e che l'esperienza le suggerisca invece d'insegnarle. Ad ogni modo e sensisti e idealisti ammettono per definizione che le particolari sono comprese nelle generali. Le relazioni, siano date o ricevute dall'intelletto, sono sempre le stesse, sia nell'esperienza che nella logica: cercando le une, si cercano le altre.

Questo ci conduce per forza alla gravissima controversia sulle categorie. Badiamo più che mai ad esser brevi ma chiari. I problemi intorno alle categorie possono ridursi a tre fondamentali: 1.° Se si possano e come si possano definire e classificare; cioè cosa, quali e quante siano; 2.° in che modo vengano a nostra cognizione; cioè se siano date dall'esperienza o siano a priori nel nostro intelletto; 3.° che valore abbiano, cioè se si trovino soltanto nel nostro pensiero od anche nella natura, se siano soggettive od oggettive. Qui l'argomento richiede che si tratti sol tanto il primo problema, cioè la riduzione delle categorie. Il secondo, l'origine delle idee, non appartiene alla psicologia descrittiva e classificativa, e deve essere riservato alla esplicativa, alla ricerca della causa. Il terzo, della verità del pensiero, è propriamente il problema fondamentale della metafisica, e non può essere trattato che quando sia determinata l'origine del pensiero. Noi dunque ora cerchiamo soltanto quali sono per la nostra mente le categorie possibili (cioè conformi ad una classificazione logica), senza cercare quali fra queste siano reali (attestate dall'esperienza) e quali siano necessarie (cioè innegabili, qualunque cosa dica l'esperienza).

Cerchiamo prima la definizione delle categorie in generale.

Le categorie hanno avuto differenti nomi secondo gli aspetti sotto cui sono state considerate. Secondo l'etimologia e l'intenzione di Aristotele, le categorie sono predicati, ossia le cose che si possono predicare, attribuire, dire di un'altra cosa; onde gli scolastici le traducono bene *predicamenta*. Ma i predicati sono generali; il predicato è o non è genere del soggetto; dire che l'oro è giallo e non verde, è dire che l'oro appartiene alla classe delle cose gialle

e non alla classe delle cose verdi; onde le categorie significano ancora (ed anzi nell'uso volgare significano soltanto) classi o generi: ed è per questo rispetto che le categorie di Aristotele rappresentano le *idee* di Platone, cioè i concetti generali, e che furono chiamate anche *universali*. Ma i predicati sono poi relazioni, od almeno suppongono altrettante relazioni: un giudizio sia primitivo, sia secondario, è impossibile senza che due termini siano confrontati sotto un certo rispetto; predicando di una cosa una qualità, si dice che ha una somiglianza od una differenza con un'altra cosa; predicando un'azione od una passione, si dice che è causa o subisce l'effetto di qualche cosa; attribuendole un dato tempo, si afferma che fu od è o sarà in tutto o in parte prima o durante o dopo un'altra cosa; assegnandole uno spazio, si pone tutta od in parte dentro o fuori di un'altra cosa. Ogni verbo esprime un rapporto, e la copula *è*, esprime il rapporto in generale. Quindi il nome di categoria *passò* dai generali o predicabili alle relazioni. Ma quando si sa che le categorie sono relazioni, non sono definite, perchè non se ne conosce che il genere prossimo; la differenza specifica sta in ciò che, secondo l'intenzione di Aristotele, le categorie sono *le relazioni più generali* di tutte le relazioni irreduttibili a cui tutte le altre si riducono, che non sono specie di nessuna o che abbracciano tutte le specie. Lascio i nomi di *idee innate*, che ebbero dopo Cartesio, e di *nozioni a priori* che ebbero dopo Kant, perchè non esprimono il loro valore logico, ma la loro origine psicologica.

Definite le categorie in generale, possiamo noi cercarle ad una ad una? Stabilito che cosa sono, dobbiamo andar innanzi e cercare quali sono? Tutti gli ideologi dicono di sì, e tutti hanno tentato con più o meno successo la classificazione e la riduzione di queste categorie. Eppure molti (per esempio il Fiorentino nel suo manuale) hanno per cosa evidente che le categorie non si possono definire. Io credo che questi filosofi sono in errore, anzi in contraddizione con se stessi; ma il loro errore è prodotto da qualche cosa di vero.

Quanto al primo punto:

1.° E' impossibile che le categorie non siano definibili: se hanno qualche somiglianza e qualche differenza essenziale, devono avere un genere prossimo e una differenza specifica, ossia essere definibili; se non hanno caratteri comuni, non tutte sono categorie; e se non hanno caratteri propri e specifici, sono tutte una categoria, un predicato, una relazione sola. Una di queste ipotesi è necessaria. - Ma, dicono, le categorie sono semplici. E che perciò? Concesso pure che siano semplici le categorie, non ne deriva che sia semplice il concetto che ne abbiamo: semplice è soltanto il concetto universalissimo dell'essere; questo non ne contiene che una sola, non ha nessuna nota specifica, e perciò è impossibile a priori dire di che genere sia e come si distingua da altre specie del medesimo genere; ma di questi concetti non ve ne può essere che uno. Se dunque le categorie fossero specie dell'essere, dovrebbero distinguersi dall'essere, dovrebbero distinguersi dall'essere e poi fra di loro, e quindi essere definibili; ma le categorie non sono specie dell'essere, come concederebbe a stento il Fiorentino; sono specie della categoria, del predicato, della relazione; sono dunque di una generalità ancora minore, e perciò tanto più definibili. Non bisogna confondere le cose semplici coi concetti semplici.

2.° Quelli che credono indefinibili le categorie si contraddicono, perchè pur s'adoperano con ogni studio a distinguerle, ed ogni distinzione è in fondo una definizione implicita. Ma il curioso si è che talvolta si dimenticano fino a darne delle definizioni esplicite. Si legga per esempio il Bain; nella stessa pagina in cui dichiara indefinibili le leggi ultime da lui fissate all'associazione, dice: «Non si può dare alcuna definizione dell'eguaglianza (geometrica). L'eguaglianza è l'impressione della somiglianza o dell'identità applicata alla quantità (geometrica).» Così egli definisce l'indefinibile! ne da il genere prossimo e la differenza specifica! e anzi continua, mostrando che l'eguaglianza (genere) della quantità geometrica (differenza) è la coincidenza (specie)! Qui, come spesso, il Bain, acutissimo osservatore, è un logico debole ed incoerente; si vede che egli è venuto alla filosofia partendo dalla medicina e non dalla matematica.

Ma veniamo al secondo punto. Nella asserzione dei logici succitati c'è qualche cosa di vero. Se non è vero che siano indefinibili le categorie, le quali sono specie di un genere, è vero che sono indefinibili le loro differenze specifiche. Così supponiamo per ora che siano ammesse come categorie il numero, la successione, la qualità, l'intensità; se non sono riduttibili l'una all'altra, devono tutte differire per qualche carattere che si possa esprimere colla parola, e si potrà dire, *exempli gratia*, che sono le relazioni fra più unità, o fra antecedenti e conseguenti, o fra somiglianti e differenti, o fra maggiori e minori, e così via, secondo i risultati dell'indagine; ma se sono veramente differenze specifiche di categorie, non si potranno poi definire la pluralità e l'unità, la precedenza e la conseguenza, la somiglianza e la differenza e così di seguito. Bisogna poi aggiungere che le categorie stesse, quantunque debbano essere definibili, sono però assai difficili a logomachie dei filosofi s'aggirano appunto intorno

a queste definizioni e vi si appressano talvolta, ma non sono giunte ancora a risultati soddisfacenti e decisivi.

IX.

Abbiamo detto che le categorie sono le relazioni più generali, e che se ve n'è più d'una devono essere definibili. Ma ve ne è più d'una? sembra una questione così chiara che basti il proporla perché sia risolta. Eppure le risposte sono molto diverse: alcuni filosofi le riducono ad una sola, ad altri sembrano troppo poche le dieci di Aristotele, cominciando da Kant, che ammette dodici categorie soltanto pei concetti intellettuali, oltre le forme a priori delle sensazioni e delle idee razionali. Una delle ragioni di questa discordia e da cercare nelle tendenze opposte dei due partiti empirico e razionalista: quello, per paura che le categorie siano a priori, cerca di ridurle quanto può, per aver poi a combattere con un minor numero di ombre; sebbene s'affatichi inutilmente, perchè riducendo e riducendo, deve pur finire a qualche cosa d'irreduttibile che lo ferma come un muro di bronzo. Gli altri invece le moltiplicano senza scrupolo: se v'è un'idea innata, perchè non ve ne sarebbero cinquanta? E come dice un venerando maestro, «l'uscio pel quale si fa entrare un'idea innata dentro la mente, non può venir chiuso dopo a nostro piacere ed arbitrio, e tutte le altre fannovi calca e pretendono avere altrettanto diritto di collocarvisi; e certo, per tenerle indietro non è buona ragione il dir loro: ma voi non siete necessarie e si può fare a meno del fatto vostro.»

Tuttavia questa non è la sola causa della discordia, e nemmeno la principale; tanto è vero che l'Hamilton e il Rosmini, sebbene aprioristi, furono guidati dalla massima di fare la maggior economia possibile di a priori, sicché quello non ammise che la categoria della totalità e questo si contentò del concetto dell'ente puro, possibile, indeterminato, universale. La causa principale c che il problema fu mal posto; non e un problema di psicologia, ma di logica; e così chiaro che è solubile a priori; voglio dire che è solubile per la definizione stessa dei termini: che la soluzione è una parte della definizione stessa, quasi un giudizio identico. La riduzione delle categorie ad una sola è impossibile. Se colla riduzione delle categorie s'intende mostrare che sono tutte specie di un medesimo genere, non c'è nulla a dire in contrario; appunta come tutte le re!azioni sono comprese nelle relazioni più generali, che sono appunto le categorie, così queste sono comprese nella relazione. Se le categorie non mettessero capo ad un genere superiore, ci sarebbe impossibile di confrontarle e di veder appunto che sono in relazione fra loro. Ma se facendo la riduzione delle categorie si vuol concludere ad una categoria sola, l'impresa è disperata; le relazioni particolari si riducono alle relazioni generali, che sono le categorie, ma queste non si riducono; il ridurle vuol dir una di queste due cose: o si riducono ad un genere superiore, ma questo genere superiore non può essere che la relazione e questa non è la relazione più generale, ma la relazione in generale, ossia non è una categoria. Oppure si vuol ridurle ad una fra esse, ed allora, siccome sono tutte specie di un medesimo genere, non si possono ridurre l'una all'altra senza negare addirittura le differenze di tutte meno una; e questo non è ridurle, è cancellarle. E quand'anche fossero ridotte ad una, rinascerebbero come categorie le specie immediate di quell'unica. Non vi sarebbe altra via di scampo se non ammettendo una relazione sola e singola, che sarebbe ammazzare il pensiero addirittura. Concludiamo dunque che: 1. le categorie sono tutte specie immediate della relazione, come ci ha insegnato Renouvier (ma la relazione non è una categoria); 2. che le categorie non si possono ridurre l'una all'altra; e perciò quando vediamo Hamilton e Spencer ridurre tutte le categorie a quella di qualità, e Schopenhauer e Helmholtz confonderle tutte in quella di causalità, ed altre simili riduzioni, possiamo esser certi che la loro riduzione è sbagliata, oppure che quella sola categoria cui riducono le altre, non è una vera categoria, ma la relazione stessa.

X.

Le categorie sono dunque più d'una. Ma quante e quali sono? Qui si presenta una grave questione pregiudiziale e non sarebbe onesto lo scansarlo: come si debbono cercare? Dobbiamo cercarle senza impegnare la questione della origine della cognizione, e perciò prendere una via libera dalle ipotesi degli idealisti e dei sensisti egualmente.

Agli idealisti dichiaro che mi rifiuto a priori di cercar le categorie col metodo a priori. Infatti, cercarle a priori non può significare che una di queste due cose: o cercarle partendo dalla definizione del loro genere, cioè della relazione; e ciò è impossibile: il genere ci fa conoscere le note comuni delle sue specie, ma non le loro note proprie; quanto a comprensione, cioè note, caratteri, determinazioni, ecc., la specie contiene il genere *più la differenza*; dunque col solo concetto del genere non si possono distinguere le specie. Eppure si parla d'un a priori non logico ma psicologico; ossia si sostiene che le

relazioni generali non precedono logicamente le particolari, ma sono *note prima*, e quindi si possono conoscere senza di quelle. A questo rispondo: che per via non voglio assolutamente compromettere la questione se vi siano idee innate od a priori; che non posso e non debbo risolverla prima d'aver trovato le idee supreme ed irreduttibili, a meno di fare un circolo vizioso o di preparare una petizione di principio; ma anche lasciando intatta la questione, osservo che la tesi idealista non pretende che l'idea sia *nota*, cioè presente allo spirito prima dell'esperienza, e nemmeno che in occasione di una esperienza particolare si conosca subito e tutto il generale; queste sono esagerazioni di scolari che non hanno capito o di avversari che vogliono confutare facilmente. L'a priori è legge dell'intelletto, non visione della coscienza. Io non posso dunque cercare queste leggi dell'intelletto che nell'esperienza a cui le ha applicate. Che se alcuno difende un'intuizione a priori chiara e cosciente delle idee, rifiuto fin d'ora il mio consenso alla sua tesi, e lo rifiuto appoggiandomi all'esperienza più evidente; all'esperienza mia ed interna, perchè a me queste idee non hanno mai voluto rivelarsi a priori; ed anche appoggiandomi alla esperienza esterna e storica, perchè vedo che i filosofi non sono punto d'accordo sul numero e sulle definizioni delle categorie; non una delle scuole derivate da Kant ha accettato intero il suo sistema di categorie; se invece fossero *note* a priori, sarebbero le cognizioni più evidenti che si possano immaginare, e produrrebbero la certezza ed il consenso universale che producono gli elementi di matematica; ma che dico? se fossero note a priori non si cercherebbero neppure. Fu dunque un errore quello di Kant e di tanti altri di volerle fissare a priori; e se nulladimeno hanno trovato delle verità parziali e scoperto nuove leggi del pensiero, si è appunto perchè erano costretti dalla necessità ad adoperare, almeno senz'accorgersene, quella esperienza che non volevano interrogare. Se anche le idee preesistono in qualche modo all'esperienza, non si manifestano a noi che ad esperienza fatta, dopo la astrazione e la generalizzazione.

Non le cerchiamo dunque a priori, ma nell'esperienza: e qui ci rifacciamo cogli empirici. Se col nome di esperienza devo intendere la somma delle presentazioni che costituiscono attualmente la mia coscienza e la mia memoria, concedo che devo cercarle nell'esperienza; ma se per esperienza s'intendono le sensazioni e le cognizioni particolari, lo nego, perchè il mio pensiero attuale è composto di sensazioni gia elaborate dall'astrazione, di particolari a cui la ragione può già aver dato una forma sua propria. D'altronde se noi supponessimo soltanto le singole presentazioni di rapporti fra sensazioni, ci sarebbe impossibile di esprimere, anzi di trovare, anzi perfino di voler cercare le categorie, che per definizione sono classi, o generali, o concetti.

Crediamo dunque, contro gli idealisti e i sensisti esagerati, che si debba cercare quali siano i rapporti più generali confrontando i concetti generali colle esperienze particolari. E' inutile l'aggiungere che non occorre confrontare i concetti con tutta quanta l'esperienza, altrimenti la loro definizione non verrebbe che ad esperienza finita, ossia dopo la morte del filosofo e di tutta quanta l'umanità; la comparazione esatta di due particolari basta a far conoscere un generale. D'altra parte non occorre confrontare coll'esperienza tutti quanti i concetti: bisognerebbe analizzare tutto il dizionario; basta esaminare quelli che finora sono stati riconosciuti dagli ideologi come i più generali; analizzarli, e vedere quali fra essi veramente siano semplici, primitivi, irreduttibili.

Quali poi siano in ultima analisi i rapporti irreduttibili si dovrebbe dir qui, se il nostro fosse un libro scolastico e seguisse il metodo espositivo soltanto; ma noi ci rivolgiamo ai maestri, ed abbiamo bisogno del dimostrativo; domandiamo dunque il permesso di differire la definizione delle categorie, e di trattare prima di un'altra specie di esperienza, ossia dell'inferenza; infatti, per ridurre l'una all'altra le categorie fino a quelle che ci è impossibile di ridurre, ci è d'uopo dimostrare che le altre, le quali per la loro grande estensione si confondono facilmente cogli universali, suppongono invece rapporti che sono specie di altri rapporti, ossia che sono oggetto di intuizione secondaria, e che quando sembrano oggetto di intuizione primaria, allora. veramente non derivano da un'intuizione, ma da una inferenza che sembra intuizione; e per far comprendere chiaramente il nostro pensiero sulle intuizioni apparenti, è necessario che limitiamo esattamente il campo dell'inferenza e dell'associazione, nelle quali alcuni psicologi vorrebbero ora confinare tutto il pensiero.

XI.

Ora studiamo l'inferenza e ne diamo prima la definizione, cioè indichiamo a che classe appartiene e in che differisce da quella classe; poi ne daremo la classificazione, cioè indicheremo quali classi comprende sotto di sé.

Per definirla cerchiamo dunque prima il suo genere prossimo: essa è la presentazione mediata di un rapporto. Si distingue dunque dal giudizio sia intuitivo sia logico perchè è una presentazione me-

diata. Dicendo che è mediata vogliamo dire che è una presentazione di rapporto la quale non nasce nella coscienza quando in essa sono (o sana stati) presenti soltanto i due termini fra i quali il rapporto intercede, ma solo quando e (o dopo che è stato) presente anche un terzo termine e un rapporto almeno fra questo e ciascuno di quelli. Il rapporto fra *A* e *C* è presentato mediatamente quando si presenta solo dopo presentazioni di rapporto fra *A* e *B* e fra *C* e *B*.

Ora cerchiamo la sua differenza specifica. La presentazione mediata di rapporto può essere di due specie; può essere il raziocinio studiato dai logici e può essere l'inferenza; il raziocinio dei logici consta di tre rapporti fra tre concetti; l'inferenza consta di rapporti fra presentazioni semplici o gruppi di presentazioni semplici. Per esempio io ignoro il rapporto fra le due quantità ignote x e y; ma quando so che x è maggiore e y è minore di z so mediatamente che x e maggiore di i y; questo è un raziocinio logico perchè x, y, z rappresentano concetti astratti, generali, che non si possono sentire ne immaginare. Invece la inferenza è fra sensazioni o immagini; per esempio è una vera inferenza che facciamo quando, vedendo il lampo, aspettiamo il tuono; la vista del lampo richiama l'immagine di lampi somiglianti (primo rapporto) e questa l'immagine di tuoni successivi (secondo rapporto), onde il lampo attuale diventa connesso ad un tuono successivo (rapporto mediato). Qui è evidente che non si tratta li una percezione, perchè mentre aspettiamo il tuono esso non c'è ancora, ed è impossibile vedere quello che non c'è.

XII.

L'esistenza di presentazioni mediate di rapporto fra presentazioni semplici non ha bisogno di essere dimostrata: ciascuno può trovarne quante ne vuole nella sua esperienza, cioè nella somma delle presentazioni che ha o che si ricorda di aver avuto. Tuttavia si potrebbe anche dimostrare che sono necessarie logicamente, nello stesso modo che lo abbiamo dimostrato per le presentazioni immediate di rapporto fra presentazioni semplici, cioè per le induzioni. Dicevamo che i giudizi logici non si possono formare senza concetti; ma che a formare dei concetti sono poi necessari altri giudizi; concluderemo quindi che vi devono essere anche dei giudizi non logici, dei giudizi i cui termini non siano concetti. Ed anche il raziocinio e necessario al giudizio: si sa che il Wundt e l'Helmholtz pretendono che in ultima analisi ogni presentazione, anche sensibile, si risolva in un ragionamento; non vogliamo esaminare qui tal sentenza, perchè quest'ultima analisi la serbiamo per lo studio sull'origine della cognizione; ma ammettiamo volentieri che a formare un giudizio logico è necessario un raziocinio, siccome dimostra fra gli altri il Goetz Martius nel suo lavoretto sulla teoria del giudizio: il predicato di un giudizio logico esprime una qualità del suo soggetto; ossia esprime una nota che è contenuta nella comprensione del concetto del soggetto; ma nello stesso tempo esprime una classe, un genere, che quanto all'estensione contiene alla sua volta un soggetto; ora il soggetto non può esser messo in questa classe se non perchè si è percepito ch'egli ha le qualità comuni degli individui di questa classe; ogni giudizio logico è dunque la conclusione di un ragionamento. Ma siccome alla sua volta il raziocinio logico è un complesso di tre giudizi logici, così, per evitare il circolo vizioso, bisogna ammettere dei raziocini non logici, senza alcun termine generale, una inferenza dal particolare al particolare, una presentazione mediata di rapporti fra sensazioni.

XIII.

Le inferenze, come tutte le cose, possono essere classificate in diversi modi, secondo l'aspetto sotto cui le consideriamo. Anzi tutto, considerate nella loro somiglianza o no colle intuizioni e giudizi primitivi, esse si distinguono in vere e false.

Tra l'inferenza ed il giudizio primitivo c'è una differenza molto importante; il giudizio primitivo è veramente cognizione di un rapporto, mentre l'inferenza è *credenza* ad un rapporto. La parola credenza ha preso" per estensione molti significati, tutti legittimi quando si distinguono con buone definizioni nel corso del ragionamento; ma il significato fondamentale è quello espresso dalle seguenti parole dell'Hamilton: «Quando si dice che si conosce una cosa mediatamente, il vero è che non se ne conosce l'esistenza, ma che vi si crede; poiché la sua esistenza non è che un'*inferenza* basata sulla credenza che la modificazione mentale rappresenta fedelmente ciò che in sé oltrepassa la sfera della conoscenza.» Meglio ancora avrebbe detto che l'inferenza è la credenza stessa. Ma esaminiamo più addentro questi concetti: cosa significa il dire che la presentazione mediata è credenza? Significa che la presentazione mediata può esser vera o falsa; chi non confonde le parole sa che verità e realtà non sono lo stesso; la presentazione è vera o falsa secondo che è o non è eguale alla realtà. Ma la realtà è anch'essa una presentazione, un fatto di coscienza,

altrimenti il confronto tra la presentazione vera e la realtà sarebbe impossibile, e quindi non solo non conosceremo mai la verità (estremità a cui lo scetticismo si adatterebbe), ma non avremmo mai avuto nemmeno il concetto di errore possibile, concetto di cui nemmeno lo scetticismo assoluto può far senza. Io non vedo obbiezione, a meno che, colle solite confusioni, non si voglia predicare della realtà empirica o conoscibile di cui parliamo noi, ciò che è vero soltanto della realtà metafisica, od in sé, di cui ora non vogliamo saperne. Se dunque la realtà è una presentazione, in ultima analisi vi è una specie di presentazioni che sono la misura della verità delle altre; e vi sono d'altra parte delle presentazioni che sono vere o false secondo che consentono o contraddicono colle prime. Le presentazioni immediate sono reali; le mediate possono essere vere o false, cioè possono essere eguali o no alle immediate. Così, per tornare al primo esempio, quando la vista del lampo mi fa aspettare, cioè mi fa *credere che verrà* il tuono, questa credenza può esser erronea; i lampi che vedo possono essere i cosi detti lampi di calore; ma perchè posso ingannarmi? perchè è un'inferenza; e perchè riconosco il mio errore? perchè il mio giudizio mediato, *ora viene il tuono*, derivato da rapporti percepiti immediatamente nei temporali passati, non è eguale al rapporto che ora percepisco fra il lampo e i momenti che seguono. La verità dell'inferenza dipende dunque dalla sua conformità col giudizio primitivo; Mill direbbe dalla sua conformità colla sensazione; ma già abbiamo osservato che ciò deriva da una confusione di due sensi della parola sensazione, che conduce ad attribuire alla sensazione propriamente detta (presentazione semplice), ciò che è vero della sensazione soltanto quando si applichi questo nome alla percezione immediata di un rapporto, a quella che lo stesso Mill distingue col nome di *Anschauung*. - Non occorre qui ch'io osservi che siccome il giudizio mediato può esser più o meno contraddetto o confermato dall'immediato, così vi sono diversi gradi nella credenza, ossia diversi stati dell'anima rispetto alla verità, scendendo dalla certezza al dubbio pei di versi gradi dell'opinione. Sono cose che si trovano in tutti i manuali. - Piuttosto ci importa far notare che riserviamo completamente due questioni: la prima è se la percezione della differenza fra credenza e cognizione, fra verità e realtà sia essa stessa immediata o mediata; solo quando avremo classificate le inferenze potremo dire se è una inferenza e che specie di inferenza. L'altra questione è se la percezione immediata sia poi la realtà ultima, se non possa essere falsa, cioè contraddicibile con giudizi immediati di altre coscienze in altri tempi o luoghi o modi di conoscere; questo problema è al di là della esperienza e lo affronteremo nella metafisica. Ora ci è bastato constatare che la realtà empirica è la presentazione immediata; che la verità è la mediata concordante con questa; che la mediata sola può empiricamente esser vera o falsa; perciò dove osserveremo che vi può esser errore, sarà segno che vi è inferenza.

XIV.

Prima di continuare la classificazione delle inferenze importa di notare una differenza importante fra loro ed i raziocini logici, concettuali, aristotelici. Già abbiamo detto che anche l'inferenza, essendo una presentazione mediata, può distinguersi in vera e falsa, come il raziocinio propriamente detto. Ma siccome essa è una presentazione di rapporto fra sensazioni soltanto, e non fra concetti, cos! non può distinguersi in valida e non valida come il ragionamento logico. La ragione è facile a trovare e a comprendere: l'analisi profonda di Aristotile, e poi l'analisi paziente degli scolastici od anche di alcuni filosofi recenti, dopo aver classificati tutti i modi e le figure possibili del ragionamento, è giunta a separare tra le forme possibili di ragionamento quelle che sono valide o concludenti da quelle che non lo sono; ma con qual criterio le ha separate? a chi abbia qualche nozione di logica è noto che si considerano come valide quelle che non contraddicono a certe regole, e che queste regale medesime sono corollari e conseguenze di un principio comune; ora non cerchiamo se questo principio sia uno solo, e se sia quello di identità o quello della costanza delle leggi di natura: ciò non ha per la presente questione alcuna importanza; l'importante per noi è questo, che il raziocinio logico, sia induttivo, sia per estensione o per comprensione, non è considerato come dimostrativo se non quando obbedisce a regole derivanti da certi principi, cioè dalla presentazione di certi rapporti fra il generale ed il particolare, fra la classe e gli individui, fra il tutto e la parte, fra il contenente e il contenuto, fra il numero e le unità che lo compongono, e così via secondo che i logici l'intendono. Invece l'inferenza, essendo fra singoli, fra semplici, fra sensazioni soltanto, non si fonda sopra nessun principio e quindi non ha nessun valore logico. L'inferenza è un fatto psicologico, ma non ha nulla che fare colla logica; essa consiste in un doppio richiamo di immagini; già l'abbiamo accennato, ma per maggior chiarezza prendiamo ancora ad esempio l'inferenza che ha dato luogo al proverbio *gatto scottato non tocca la pentola*, o meglio *chat échaudé craint l'eau froide*;

quando il gatto vede l'acqua, ha una sensazione visiva che gli richiama l'immagine di una sensazione passata eguale di qualità (premessa minore); ma l'immagine passata richiama con sé l'immagine della dolorosa sensazione di scottatura che il gatto ha provato mettendo lo zampino nell'acqua (premessa maggiore); quindi la sensazione visiva attuale richiama indirettamente l'immagine della scottatura passata, e la credenza in una scottatura possibile; è un sillogismo di prima figura, ma non mai valido, perchè nessuno dei termini è mai preso universalmente: o meglio non è un sillogismo di nessuna figura, ma un doppio richiamo d'immagini dal presente al passato per somiglianza di qualità, e del passato a un altro passato per simultaneità (od almeno successione immediata). Quindi Leibnitz aveva tutte le ragioni allorché asseriva che il ragionamento dei bruti si riduce ad una combinazione della memoria; e di questo ragionamento si servono anche gli uomini finché la ragione non è sviluppata. Concludendo, l'inferenza può esser vera o falsa, ma non è mai valida; ossia può avere quella che i logici chiamano verità materiale, ma non è mai suscettiva di verità formale.

XV.

Le inferenze si possono ancora classificare confrontandole sotto un altro rispetto, cioè rispetto alla coscienza che ne abbiamo. Sotto questo rapporto si distinguono in due classi; ambedue sono importantissime per l'analisi del pensiero umano, ma l'una trascurata e l'altra addirittura negata da molti filosofi. Si deve ai filosofi inglesi se lo studio di queste due forme del pensiero ha preso posto nella psicologia percettiva; ma d'altra parte io credo che gli inglesi e i loro seguaci, detti associazionisti, abbiano appunto assegnato ad una di queste due specie troppo più largo posto che non le si competa, e s'ingannino a partito credendo di spiegare con quella tutto il pensiero umano. Essi hanno ragione quando ne affermano l'esistenza; ma non la definiscono e non la classificano esattamente.

Vi sono delle inferenze completamente coscienti e delle inferenze parzialmente coscienti, cioè delle quali è presente alla coscienza soltanto una parte. Vi è inferenza quando percepiamo un rapporto fra due termini in conseguenza delle percezioni di due rapporti che questi termini hanno con un terzo termine; ma questi due rapporti col terzo termine possono essere o non essere presenti alla coscienza nel momento in cui percepisce il terzo rapporto; nel primo caso vediamo colla coscienza tutta l'inferenza, ma nel secondo ne osserviamo direttamente solo una parte. In quest'ultimo caso la coscienza ci inganna; e forse è meglio dire che se in questo caso interroghiamo soltanto la coscienza attuale e non la memoria del passato e se non le confrontiamo ambedue col ragionamento, possiamo ingannarci; infatti alla coscienza attuale non è presente che un solo rapporto; per cui questo rapporto sembra immediato; e la presentazione di questo rapporto alla coscienza sembra una intuizione. Quindi, allorché non interviene la riflessione, le inferenze, note solo nell'ultima parte, sono intuizioni apparenti.

XVI.

Ma domandiamoci un poco: Se la coscienza ce le presenta come intuizioni, con qual ragione possiamo noi dire che siano inferenze? In che modo noi possiamo distinguere le intuizioni vere dalle apparenti? in che modo uscire dalla coscienza? Ora rispondiamo che dalla coscienza usciamo continuamente per mezzo dell'inferenza stessa e sopratutto per mezzo del ragionamento logico e riflesso, che sono le due specie in cui si divide la presentazione mediata di rapporto, o argomentazioni che si voglia dire. Coll'inferenza noi usciamo fuori della nostra coscienza attuale e ci portiamo nelle coscienze altrui, nelle coscienze avvenire; è vero che con questo mezzo noi non giungiamo mai ad altro che a nuovi fatti di coscienza; che, quando. argomentiamo ad altri fatti storici o fisici in altri secoli od altri sistemi planetari, argomentiamo ancora, come dice il Mill, a fatti di coscienza possibili; ma se non usciamo dalla coscienza possibile, col ragionamento usciamo però dalla nostra coscienza individuale ed attuale, e ciò basta per la questione di cui trattiamo. Col ragionamento noi possiamo accorgerci talvolta che ciò che la coscienza nostra ed attuale ci presenta come un'intuizione è la parte di una presentazione che se ci fosse nota tutta chiameremmo inferenza; che questa presentazione ha una causa, una ragione, un perché, sebbene questo perché possa non essere presente. Noi abbiamo due mezzi per distinguere le intuizioni vere dalle apparenti; il primo è questo: possiamo riconoscere che una intuizione è apparente quando l'intuizione di quel dato rapporto è impossibile; si noti che per impossibile non vogliamo dire inesplicabile, giacché tutte le intuizioni sono inesplicabili per definizione, essendo precisamente quelle di cui non si può dare il perché: per impossibile vogliamo dire contradditorio. L'altro mezzo è questo: la inferenza può esser vera o falsa, l'intuizione no, appunto, come abbiamo detto, il rapporto inferto può concordare o non

concordare colla percezione immediata, mentre questa non ha nulla dietro di sé con cui possa o debba concordare o discordare; se dunque una intuizione si trova in contraddizione con un'altra, una delle due, essendo falsa, deve essere un'intuizione apparente. Tornando all'esempio gia ripetuto, quando vedo il lampo aspetto subito il tuono; questa è un'inferenza dai temporali passati; ma se anche in quel momento non penso ai temporali passati, potrei riconoscere che la mia percezione di rapporti tra il lampo presente e il tuono futuro è un'inferenza, e per due motivi: Anzi tutto perchè l'intuizione del futuro è impossibile; se lo intuissi sarebbe presente; se intuissi fenomeni fuori del presente, sarei come Dio, per cui non c'è o vogliono che non ci sia tempo. Inoltre potrei accorgermene tosto o tardi, vedendo il lampo non seguito dal tuono; se il mio non era sapere ma soltanto credenza, se ho errato, la mia non era un'intuizione, ma un'inferenza. Ciò che diciamo di questo esempio, che è molto facile, vale per moltissimi casi, nei quali è più difficile trovare i rapporti su cui è fondata l'inferenza, e tuttavia l'inferenza è attestata dall'errore. Tali sono gli errori dei sensi tanto spesso invocati dagli antichi scettici; questi errori vanno ora grande mente aumentando coi progressi delle scienze fisiche e fisiologiche; ma non si ammette più che siano errori dei sensi. Anzi tutto i sensi non possono errare perché non danno che sensazioni, cioè termini senza rapporti, e l'errore è nei rapporti; ma anche prendendo la parola sensazione nel significato molto vago in cui l'adoperano molti filosofi, specialmente il Mill, e comprendendovi quelle che egli chiama intuizioni dei sensi, è chiaro che le loro intuizioni non possono essere erronee; quando ci sembrano erronee sono invece inferenze di cui non sappiamo il motivo; se chi mi legge ha già letto qualche libro di filosofia recente, non ho bisogno di ricorrere ad esempi, e di spiegargli il solito esempio del remo che sembra rotto nell'acqua, perchè noi giudichiamo della sua forma tangibile *dalla* sua forma visibile; ma il rapporto che siamo soliti vedere tra la forma tangibile e la visibile di un corpo, è quello che hanno quando un corpo è nell'aria come noi, e quindi tutti i raggi vengono da lui all'occhio in linea retta, e non quando è in parte in un ambiente di diversa densità, sicché alcuni vengano ancora in linea retta ed altri si rifrangano e giungano per una linea spezzata.

In questo e in molti altri simili casi l'errore evidente, cioè la contraddizione che l'intuizione riceveva da un'intuizione seguente (per es. toccando il remo o guardandolo fuori dell'acqua), ci ha avvertito che l'intuizione era apparente. Ma l'osservazione psicologica avrebbe potuto avvertircene prima, se essa non fosse più difficile delle semplici e materiali osservazioni che bastano ad un barcaiuolo quando maneggia il remo; essa ci avrebbe fatti accorti che un'intuizione di quel genere era impossibile perchè contradditoria; l'occhio non può vedere le qualità tangibili: bisognerebbe che fosse l'occhio e il tatto nello stesso tempo, e quindi che nello stesso tempo fosse e non fosse quello che è. Nello stesso modo questa osservazione psicologica potrebbe avvertirci oggi, ed ha già cominciato ad avvertire molti filosofi, che le intuizioni apparenti. sono molto più numerose di quello che ci sembra, ossia che oltre alle molte riconosciute come inferenze perchè conducevano ad errori evidenti, ve ne devono essere altre che continuano a sembrare intuizioni e *finora* non furono smentite dall'esperienza, e non possono essere intuizioni perchè sono presentazioni di relazioni che non possono essere percepite direttamente.

Naturalmente l'esistenza di queste è più difficile a dimostrare; ad ogni modo resta che vi sono delle intuizioni apparenti delle quali si può argomentare che sono inferenze, sebbene queste inferenze non siano poi presenti alla coscienza in tutte le loro pani, ma soltanto nell'ultima. Quindi le inferenze che abbiamo detto inferenze parzialmente coscienti, o intuizioni apparenti, essendo note col ragionamento, sono in fine inferenze inferite, mentre le altre sono intuite.

Ma con ciò non è levata ogni difficoltà: badiamo di non cadere in contraddizione anche noi. L'inferenza è una specie di presentazione; ora cos'è una parte ignota di una presentazione? se non è nota, se non è cosciente, come può essere presentazione? dove va il senso delle parole? Non neghiamo ora ai fisiologi che vi possano essere i moti inconsci che essi chiamano riflessi, e poi sensazioni inconscie che sarebbe meglio chiamare reazioni nervose, e poi anche inferenze inconscie; ma noi studiamo la psicologia del pensiero e non quella dei nervi; classifichiamo gli atti di coscienza; e una inferenza di cui col pensiero non si vedono le premesse, non si può classificare fra i pensieri. Per toglierci da questo dubbio dobbiamo fare una distinzione di tempo; nelle inferenze inconscie la prima parte non è nota ora, ma lo fu; esse erano inferenze pel pensiero, e poi divennero intuizioni; certe intuizioni, perchè contradditorie ed erronee, non possono essere che ripetizioni di conclusioni di inferenze passate; quindi le intuizioni apparenti possono anche dirsi intuizioni derivate.

XVII.

Ora diciamo delle cause di questa trasformazione delle inferenze in intuizioni; la prima fu già da tutti riconosciuta nell'abitudine, la quale esercita sull'intelligenza gli stessi effetti che sulle altre facoltà e in generale su tutte le forze della natura. Più una data inferenza si ripete, più il giudizio inferto diventa facile, sinché alla fine diventa spontaneo; i rapporti da cui deriva hanno sempre me no bisogno d'essere veduti, e finiscono per restare nell'oscurità. Così l'abitudine da una parte è vera conservatrice del passato utile e dall'altra è cancellatrice del passato inutile: è una doppia Parca. Essa fa posto ad una memoria sempre più ricca per mezzo della dimenticanza; rinforza l'intelligenza in un senso coll'indebolirla nell'altro; rende gli atti intellettuali più facili appunto perchè li rende sempre meno intelligenti; perchè ci fa concludere senza vedere il termine medio. La nostra intelligenza sarebbe molto lenta, e quindi molto povera, se dovessimo ricordarci tutti i ragionamenti fatti; per leggere una riga di un autore, bisogna prima trasformare quella riga in una frase, cioè in una serie di suoni, e perciò dovremmo rifare tutti i ragionamenti fatti per un anno sull'alfabeto; e poi bisogna trasformare quella frase in un pensiero, quella serie di suoni in una serie d'immagini e di concetti, e perciò dovremmo rifare tutti i ragionamenti fatti a balia; ogni lettera, ogni suono è termine medio di migliaia di inferenze possibili. Temistocle aveva dunque ragione quando chiedeva che gli insegnassero a dimenticare; dimenticando le premesse, le inferenze si abbreviano; quindi costa meno fatica a ritenerle; quindi si può ritenerne un maggior numero; anzi, dimenticando poi anche interamente le inferenze intermedie, lo spirito può fare dei lunghi salti ed acquistare una velocità meravigliosa.

Le intuizioni apparenti derivano dunque da inferenze abituali. Ma l'abitudine non è la sola causa di questa specie di inferenze: ve n'è un'altra importante, che non fu abbastanza osservata, ed è la loro probabilità di verità.

L'inferenza ripetuta diventa abituale, e l'inferenza abituale, dimenticandosi il terzo termine, diventa intuizione apparente; questo è vero; ma l'inferenza non si sarebbe ripetuta una seconda volta se alla prima fosse stata smentita dall'esperienza; e se avesse voluto ripetersi, sarebbe stata distrutta o almeno indebolita dalla ricordanza della smentita che aveva ricevuto la prima volta; così alla terza volta e così tutte le volte.

Se dunque è divenuta abituale, vuol dire che si e presentata sempre colla stessa forza, e quindi, se non fu sempre confermata, per lo meno non fu mai smentita; ne deriva dunque, non che sia vera, ma che abbia grande probabilità di esserlo. Quindi acquista un valore logico perchè si conclude ad un caso presente *dopo* un gran numero di casi passati e quindi si accosta indefinitamente a quella forma di ragionamento riflesso che chiamiamo induzione perfetta e che si fa *per enumerationem simplicem* dei particolari contenuti in un generale. L'abitudine tien luogo della generalità. Si noti però che questa valore logico non lo ha che indirettamente e posteriormente, cioè quando è esaminata dalla riflessione; direttamente ne ha meno ancora, se è possibile, dell'inferenza cosciente, perchè non solo si argomenta dal singolare, ma per giunta da un singolare dimenticato.

XVIII.

Tutti i filosofi ammettono delle intuizioni apparenti; tutti ammettono più o meno che la coscienza, male interpretata, può ingannarsi. Ma discordano assai, ed oggi sopratutto discutono con molto calore intorno alla estensione ed all'importanza di queste intuizioni; due scuole si trovano specialmente di fronte: sensisti ed idealisti, o, con vocaboli d'origine inglese, associazionisti ed intuizionisti; i sensisti, specialmente inglesi, negano l'intuizione, e quindi è naturale che allarghino quanto è possibile il campo delle intuizioni apparenti, in modo che non ne restino più di vere. Per essi le intuizioni sono inferenze abituali; l'intuizione è prodotta dalla associazione e questa dall'abitudine di una data esperienza. o in altri termini: l'abitudine di veder unite due sensazioni le *associa* nella nostra mente in modo che quando l'una si presenta, l'altra si arguisce senza bisogno di ricordare che già altre volte si videro unite; dunque le intuizioni sono inferenze e sembrano intuizioni soltanto per la dimenticanza dell'esperienza passata.

Questa teoria, sebbene sviluppata ed applicata con molto acume, ha naturalmente incontrato moltissimi avversari. Uno dei primi è un italiano, il nostro Ferri; mi duole di aver letto soltanto la sua memoria sulla teoria psicologica della associazione e di non aver potuto studiare il suo volume sul medesimo argomento, premiato dall'Istituto di Francia e pubblicato solo in questi giorni, mentre già sto copiando il mio lavoro. Tuttavia, poiché sto trattando delle specie della cognizione del particolare, non posso trascorrere oltre senza indicare fin dove, secondo me, si possano seguire gli empirici; e ciò è quanto io mi riservo di discutere più tardi, studiando la cognizione del generale, e sopratutto

l'origine della cognizione. Punto primo, non si può negare che tali percezioni acquisite od intuizioni apparenti esistano; spero averlo dimostrato più sopra.

Punto secondo, non si può nemmeno negare che queste intuizioni apparenti siano in grandissimo numero; non vi sono soltanto le poche manifestate dei così detti errori dei sensi: sono molto più numerose le intuizioni che non avvertiamo, appunto perchè danno conclusione vera. La trama del nostro pensiero è costituita specialmente da inferenze, e specialmente da queste inferenze spontanee, sermi-incoscienti; ad ogni momento noi crediamo di vedere cose che invece argomentiamo senza saperlo. Per esempio, quando credo di vedere un uomo, in realtà io non ho che una sensazione di colore; tutte le altre qualità che insieme con quella costituiscono il mio uomo, la sensazione che proverei se lo toccassi, il suono che udrei se parlasse, la parte del suo corpo nascosta dagli abiti, i sentimenti ch'egli prova, tutte queste cose le inferisco. E infatti posso ingannarmi; può essere un uomo di cera, molto ben fatto, che mi ha ingannato una volta in un museo; può essere una di quelle figure che i fratelli Grégoire proiettavano cogli specchi sulla scena e che non mi ingannarono soltanto perchè ero avvertito. Ma per una volta che mi inganno, milioni di volte argomento giustamente; le prime volte, quand'ero nell'infanzia, argomentavo con un perchè: ora indovino.

Punto terzo, gli empirici hanno ragione tentando spiegare coll'abitudine e coll'associazione più intuizioni che possono, s'intende purché possano: ciò a cui tendono è precisamente lo scopo della psicologia. E' naturale che il volgo non avverta e non cerchi in che modo capisce: a lui basta di capire; quindi, per lui è straordinario il numero delle cose *evidenti*, cioè delle cognizioni immediate, primitive, di cui non sa il perchè; ed è appunto per questo che il volgo è più soggetto ad errare; egli scambia colle intuizioni le conclusioni delle inferenze fatte una volta, e che ora ripete, anche quando i fatti sono mutati; egli crede di *vedere* che il remo è storto nell'acqua, come credeva di vedere che era diritto nell'aria. La scienza invece tende e deve tendere continuamente ad allargare il campo delle inferenze ed a ristringere quello della presentazione immediata ed evidente. E la ragione è chiara; non vi è scienza, non vi è sapere nel senso rigoroso della parola che quando si sa il perchè, la ragione, il termine medio di un giudizio; non vi è scienza che non sia spiegazione; ora le cognizioni immediate, appunto perchè sono ultime ed irreduttibili, sono inesplicabili, e segnano quei confini che la filosofia, l'analisi del pensiero cerca sempre e naturalmente di cacciare indietro. Prima della scuola inglese e della teoria della associazione, che cosa hanno fatto i filosofi d'ogni scuola, compresi gli idealisti? Hanno cercato quali fossero le idee primitive, essenziali allo spirito umano, colle quali si potessero spiegare tutte le altre; queste idee si suppongono conosciute immediatamente e le altre per mezzo di queste; sicché tentavano di ridurre lo scibile ad un piccolo numero di intuizioni e ad un numero infinito di inferenze; così, salvo le intuizioni stesse, tutto si potesse spiegare.

Gli idealisti medesimi non si sono contentati di derivare tutto lo scibile dalle idee primitive, ma hanno tentato, per ridurre ai minimi termini l'inesplicabile, l'irrazionale, di comprendere queste idee in una sola. Almeno cosi ha fatto l'Hamilton; egli riduce tutte le categorie ad una sola, guidato dalla sua famosa legge di parsimonia, che non bisogna supporre più credenze primitive di quello che sia strettamente indispensabile: legge che il Rosmini formulandola diversamente, ha seguito nel suo famoso saggio sull'origine delle idee e per obbedire alla quale ha volute contentarsi di un solo elemento a priori, dell'idea dell'essere. Il Mill fa osservare maliziosamente che questa legge si trovava già nella massima degli scolastici: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. A me pare che questa legge ristringa anche troppo le idee primitive; può esser un consiglio prudente, ma non è una buona regola di logica; il psicologo fa bene a supporre che il mondo del pensiero si componga di pochi elementi semplici, come fa il chimico per la materia e come ora vogliono fare i naturalisti per le varie specie della vita; ma come quelli è obbligato ad ammettere almeno provvisoriamente come primitivi non gli elementi indispensabili a comporre il resto, ma tutti quelli elementi che all'analisi chimica o psicologica si mostrano refrattari ed irreduttibili.

Ed ora facciamo due riserve: la prima è questa.

Hanno torto quegli empirici i quali pretendono che tutte le intuizioni siano inferenze. Non discutiamo se siano inferenze *in sé*: questo lo esamineremo trattando dell'origine della cognizione; vedremo allora che per una certa fisiologia le intuizioni, anzi le sensazioni stesse, sono inferenze fatte dal nostro cervello senza che noi lo sappiamo, e per una certa metafisica sono inferenze fatte dallo spirito senza saperlo. Ma ora noi non studiamo le intuizioni né altra presentazione in sé, bensì l'intuizione quale si trova nella coscienza; ora per la coscienza bisogna cominciare colle intuizioni; le inferenze derivano dalle intuizioni, e non viceversa; sta che un numero infinito di intuizioni sono effetto d'abitu-

dine; ma l'abitudine suppone una prima volta. Sta che di due termini uno fa presentir l'altro perchè sono associati; ma sono associati secondo qualche rapporto. Sta che la maggior parte delle cognizioni sono derivate dall'esperienza; ma l'esperienza non deriva dal nulla. Insomma di inferenza in inferenza devo pur giungere a qualche premessa di inferenza che non ho potuto inferir da niente, se non per la ragione logica di non andare all'infinito, almeno per la buona ragione psicologica che non ero ancor nato. Devo dunque mettere capo a rapporti immediati, universali, primitivi, intuiti, irreduttibili. Dobbiamo pero avvertire lealmente che a questa esagerazione del negare ogni rapporto immediato non vengono tutti gli empirici: il Mill per esempio dichiara espressamente di ammettere alcuni elementi primitivi; quindi non possiamo dissentire da lui e ci pare ch'egli sia perfettamente nel suo diritto fin che si contenta di asserire: «Non c'è persona competente che, applicandosi allo studio dello spirito umano, non abbia scoperto che alcune delle opinioni che gli uomini professano generalmente sulla coscienza sono erronee, e che certe nozioni apparentemente intuitive sono in realtà. acquisite. Ogni psicologo traccia la linea di demarcazione dove crede che si possa farlo conformemente alla verità.»

Infine dobbiamo fare una importante dichiarazione: che malgrado tutte queste concessioni intendiamo di riservare perfettamente libero il nostro giudizio sulla questione prima, o meglio ultima, a cui mettono capo le discussioni dei sensisti e degli idealisti; la vera questione che si agita fra loro non è se vi siano e quante cognizioni primitive ed immediate, ma se queste siano a priori o no; se siano soltanto note *prima delle altre*, o se siano note prima dell'esperienza; se siano *vedute* fra o *poste* fra le sensazioni. Tanto gli uni come gli altri ammettono delle intuizioni; ma la parola intuizione è vaga: essa significa soltanto percezione immediata di rapporto; ma questo rapporto può essere particolare e generale; i sensisti come il Mill ammettono bensì le *intuizioni* dell'esperienza di cui ho trattato nel capitolo precedente, ma non quelle della ragione; quella dei particolari, ma non del generale; dei rapporti fra sensazioni, ma non fra concetti. La vera questione fra loro è se si conosca il generale per mezzo del particolare o viceversa; l'intuizione è inesplicabile in ogni senso; ma per spiegare la intuizione dei particolari, gli idealisti suppongono che siano ricavate dai generali per mezzo di *deduzione* e dunque che i generali siano a priori nella nostra mente; ma allora bisogna ammettere l'intuizione dei generali. Viceversa, per spiegare l'apparente intuizione dei generali, i sensisti suppongono che siano astrazioni delle cognizioni particolari, e che queste siano ottenute da altre cognizioni particolari, per *induzione*; e siccome di questi primi particolari non abbiamo più coscienza, si suppone che siano stati dimenticati per effetto di abitudine. Così i sensisti come Platone spiegano infine la intuizione attuale colla parziale reminiscenza di una cognizione passata in questa o nell'altra vita. Ora su tal questione intendo di non essere impegnato con nessuno dei due partiti.

XIX.

Delle inferenze si possono dare altre due classificazioni, per verità meno importanti delle precedenti, ma pur necessarie alla intelligenza dei capitoli che seguono. Diciamone brevemente.

In primo luogo le inferenze si potrebbero classificare in semplici e composte, secondo che il rapporto inferito e fra due sensazioni o fra due rapporti; nel primo caso l'inferenza produce la credenza ad una sensazione possibile, nel secondo ad un rapporto possibile. Così quando il lampo, per l'associazione della sua immagine con quella del tuono, mi fa aspettare un colpo di tuono, ho una inferenza semplice. Quando invece la vista di un remo immerso nell'acqua mi fa credere che sia spezzato, è un rapporto di differenza di direzione fra due sensazioni visive che mi fanno credere ad un egual rapporto fra sensazioni tattili.

In secondo luogo le inferenze si possono distinguere, come le intuizioni, in primitive e secondarie o derivate; primitive sono quelle di cui ambedue le premesse sono vere intuizioni; derivate quelle in cui una od ambedue le premesse sono già inferte. E' chiaro per sé che le derivate sono molto più numerose delle primitive, e che non sono tutte egualmente lontane dalle primitive.

Ora noi né vogliamo né dobbiamo procedere alla classificazione di tutte le inferenze: una tabella di questo genere conterrebbe la somma di tutta l'esperienza; e siccome la conterrebbe ordinata dalla riflessione, così conterrebbe tutta la scienza. La teoria della cognizione non deve trattare che delle inferenze primitive: le altre spettano alle singole scienze, di cui la teoria del conoscere e una introduzione.

Ma quali sono poi le inferenze primitive? A me sembra evidente che siano appunto le inferenze di cui non abbiamo più chiara coscienza. Le primitive sono per necessità quelle che derivano dalle intuizioni dei rapporti più generali; quindi sono le più ripetute, le più abituali, e perciò le più soggette a

diventare intuizioni apparenti. Siamo dunque condotti in fine dallo studio della inferenza primitiva alla medesima questione cui ci conduceva lo studio delle intuizioni primitive, cioè all'analisi di quelle presentazioni che sembrano primitive appunto perchè ora sono intuizioni, mentre in origine erano soltanto inferenze. La successiva complicazione e la successiva dimenticanza delle inferenze, e poi delle inferenze da inferenze, spiega appunto la difficoltà di separare nella nostra esperienza attuale le idee primitive dalle acquisite, i rapporti presentati immediatamente colle sensazioni (non dico *dalle* sensazioni) coi rapporti secondari e derivati. La ricerca delle inferenze primitive si tenterà dunque più innanzi, perchè ci guidi nella riduzione delle categorie.

XX.

Veniamo all'ultima specie di esperienza, la quale non avrà. bisogno di lungo studio per essere definita, ora che conosciamo le specie precedenti. Essa è l'esperienza propriamente detta, quella che sotto il nome di esperienza s'intende dal comune degli uomini e non dai filosofi soltanto. I filosofi hanno adoperato questo vocabolo in molti significati somiglianti fra loro, ma non sempre costanti e ben definiti, sicché l'ambiguità del termine ha generato spesso confusione nella discussione. Talvolta sembrano considerare l'esperienza come uno degli elementi originali, dei fattori della cognizione, e adoperano questo vocabolo per esprimere ciò che nella cognizione è aggettivo in opposizione al soggettivo, o ciò che è dato dall'osservazione, dall'incontro della realtà esterna, a posteriori, come contrapposto all'anticipazione, a ciò che è legge e forma del pensiero, a priori. Talvolta sembrano invece considerarla come il risultato di questi due fattori ed elementi, e cercano l'origine dell'esperienza come se fosse l'origine della cognizione. Più spesso e più giustamente la definiscono, non come la cognizione stessa od uno dei suoi elementi, ma come una specie della cognizione; ed anche allora non s'accordano bene a dire che specie sia: bene spesso confondono l'esperienza col senso e la contrappongono alla cognizione razionale; ma è chiaro che in questa caso allargano di soverchio il campo della sensazione. Talvolta invece l'intendono in senso più largo e contrappongono l'esperienza al ragionamento; allora sembrerebbe comprendere ogni cognizione immediata od intuizione; ma siccome ne escludono sempre l'intuizione del generale, così resterebbe ridotta alla presentazione immediata del particolare. Il Mill comprende a ragione come una specie di esperienza anche una specie di ragionamento, e propriamente quella che egli chiama l'inferenza dal particolare al particolare; anzi la sua logica è fatta per dimostrare che la ragione si riduce all'esperienza appunto perchè il ragionamento deduttivo serve soltanto ad estendere, applicare e verificare l'induttivo, e questo si riduce ad una somma di inferenze particolari. Chi ricerchi diligentemente ciò che vi è di comune in tutte queste definizioni espresse o sottintese dai filosofi, troverà che esse s'accordano nell'escludere la cognizione del generale a quella che deriva dal generale; quindi la definizione più larga ed esatta della esperienza mi sembra ancora quella del Renouvier: «L'experiénce est la représentation des phénomènes particuliers: c'est la seule définition qu'on en puisse donner.» Si noti che tra i fenomeni egli pone anche i rapporti. A questa definizione mi sono attenuto, ed ho finora adoperato la parola esperienza a significare la presentazione del particolare, o meglio del singolare.

Qui notiamo pero che l'esperienza non comprende soltanto le specie annoverate finora; non soltanto la sensazione, l'osservazione immediata di rapporti fra singoli e l'inferenza dal particolare al particolare, ma ancora la esperienza propriamente detta, quella cioè che viene espressa ed intesa col nome di esperienza dal comune degli uomini. Questa non è difficile a definire. Se ne cerchiamo prima il genere prossimo, ossia le somiglianze, vedremo agevolmente che essa ha qualche cosa di comune colla scienza; che sono due specie di un medesimo genere; come l'esperienza differisce dalle forme di pensiero che abbiamo esaminate finora, così la scienza differisce dalle forme che a quelle corrispondono, cioè dal concetto, dal giudizio e dal ragionamento; ed ambedue differiscono dalle forme precedenti pel medesimo rispetto; cioè ambedue suppongono un numero relativamente grande di queste presentazioni originarie; come una rondine non fa primavera, cosi una sensazione non fa esperienza, ed un concetto non fa scienza. Inoltre suppongono ambedue che questa somma di presentazioni sia ordinata; non dico ordinata per tutte due nello stesso modo, ma per tutte due in qualche modo; che siano, se non sistemate, connesse.

Ora qual'è la differenza specifica? in che si distingue l'esperienza dalla scienza? La differenza fondamentale, e da cui derivano le altre, è quella già accennata: che l'una è una somma di presentazioni di singoli e l'altra di generali; non vi ha scienza che di principi, di leggi; non vi ha esperienza che di fatti. Da questa prima differenza altre molte ne derivano delle quali basterà accennare le principali.

La scienza e l'esperienza sono ordinate ambedue; ma le cognizioni di quella, essendo generali o di classe, sono legati fra loro dai rapporti di estensione e di comprensione; i concetti sono classificati, sicché ogni specie è sotto al suo genere; i giudizi sono classificati in modo che le conseguenze siano sotto alle loro premesse; insomma le cognizioni scientifiche sono disposte nella mente in un ordine logico. Invece le cognizioni sperimentali non sono connesse logicamente, ma soltanto psicologicamente; come la frequenza di certe sensazioni ne facilita il richiamo, così la costanza nella successione e nella simultaneità di certe presentazioni è causa che rinforza il doppio richiamo o richiamo indiretto, dal quale deriva la inferenza, e poi che colla abitudine della inferenza si dimentichi il termine medio e si abbiano intuizioni apparenti; l'esperienza è una somma di presentazioni particolari che possono richiamarsi l'una per mezzo dell'altra, con o senza la coscienza delle presentazioni intermedie; le presentazioni dell'esperienza non sono dunque veramente ordinate, ma più propriamente *associate* e richiamabili da associazione cosciente (memoria di secondo grado o riconoscimento) od incosciente. Colla scienza possiamo contemplare simultaneamente una catena di classi; coll'esperienza non possiamo che passare rapidamente da un singolo ad altri, i quali sono sempre connessi, ma di cui non crediamo sempre la connessione.

Poi una seconda differenza. Tanto dalla esperienza come dalla scienza possiamo derivare o di fatto deriviamo continuamente delle conseguenze; queste conseguenze non differiscono in quanto siano vere o false; dall'esperienza deriva un numero infinito d'inferenze vere, che ci guidano nella vita; e dalla scienza, ragionando male, si possono derivare conseguenze false. La differenza fra queste due specie di illazioni è piuttosto che quando i nostri giudizi sono prodotti dalla scienza, dalla teoria, dalla logica, possiamo darne una. dimostrazione; questi giudizi, se sono veri, hanno tutti un perchè, una ragione sufficiente, una causa ideale, una spiegazione in un principio generale, in una premessa maggiore nella quale sono contenuti; ma dei suggerimenti dell'esperienza non si può dire il perchè; se gli uomini li ammettono come buoni, è appunto perchè sappiamo *colla ragione* che *in generale* essi sono prodotti da una moltitudine di casi anteriori somiglianti al presente, sicché l'analogia ci autorizza a praticare al presente ciò che valse per i passati della stessa classe del presente.

Terza differenza derivata è questa: Si considerano come caratteri della scienza il poter prevedere e preparare l'avvenire. Il secondo di questi caratteri non è necessario alla scienza, se pure non si vuol negare il titolo di scienza all'astronomia, La quale può prevedere le eclissi, ma non può prepararle. Comunque sia di ciò, l'esperienza può fare anche per questo rispetto ciò che fa la scienza. Non tutti sono disposti ad ammettere questa eguaglianza allo stesso grado: l'uomo del volgo crede più all'esperienza, appunto perchè la scienza non la conosce; tuttavia crede anche alla scienza, perchè ne vede gli effetti quotidiani nell'industria. Viceversa lo scienziato erra talvolta per troppa fiducia nella scienza; ma anch'egli ammette che in certi casi di coscienza vale più il consiglio di un vecchio assennato che un trattato di morale; che il vecchio caporale è in certi casi più sicuro del giovane ufficiale uscito dall'Accademia; il capomastro più dell'architetto, l'infermiere più del medico, il macchinista più dell'ingegnere, e persino il cane più del cacciatore, sia nel prevedere, sia nel preparare. Ma è evidente che anche per questo rispetto c'è una differenza, e propriamente questa che, se pure l'esperienza può aver valore eguale alla teoria quando si tratta di casi simili ai casi già incontrati, la esperienza è nulla quando si tratta di prevedere e di preparare casi nuovi, fatti non mai sperimentati, che non ci richiamino il passato; questi dipendono dalla scienza soltanto; e se grandi invenzioni si devono a uomini del volgo, la ragione è questa, che essi non hanno soltanto esperienza, altrimenti non sarebbero neppur uomini, ma anche certe cognizioni generali, che sono gli elementi di ogni scienza.

Non è qui il luogo di tentare la riduzione della facoltà cognitiva, e di mostrare come l'attenzione, La percezione, la coscienza, la memoria ed altre siano specie delle presentazioni fin qui annoverate; prima di correggere le classificazioni comuni delle facoltà, è d'uopo condurle a termine la nostra classificazione; e noi non abbiamo trattato finora che delle presentazioni del particolare. Tuttavia possiamo accennare fin d'ora, come cosa facile a comprendere e ad ammettere, che all'esperienza quale l'abbiamo definita, cioè alla moltitudine delle presentazioni particolari associate, si riducono molte facoltà che, se non i filosofi, almeno il linguaggio distingue; queste facoltà si distinguono bensì fra loro, ma sono tutte specie di un medesimo genere, cioè dell'esperienza dell'individuo o della razza, della esperienza d'una vita o dell'esperienza di più secoli, dell'esperienza fatta od ereditata; come tutte le scienze sono applicazioni della logica, così il buon senso ed il buon gusto, il tatto, il presentimento, l'ispirazione, la divinazione, l'intuizione secondo il suo significato volgare, il genio stesso, e tutte le facoltà che suppongono conseguenze giuste da pre-

ISSN 1971-9558 ISSN 1971-9450

messe ignorate, verità senza ragione, si riducono a forme e specie dell'esperienza, di una memoria rapida ed incosciente, che ci ammaestra con un passato dimenticato, talvolta con un passato di altre generazioni, colla αναμνησισ, o reminiscenza platonica; giacché in questo punto l'ipotesi di Platone e quella di Spencer coincidono stranamente: in fondo differiscono solo in questo, che secondo Platone l'individuo si ricorda di idee generali contemplate da lui durante altre vite sue, e secondo lo Spencer si ricorda di fatti particolari osservati da' suoi antenati. Così i geni s'incontrano.